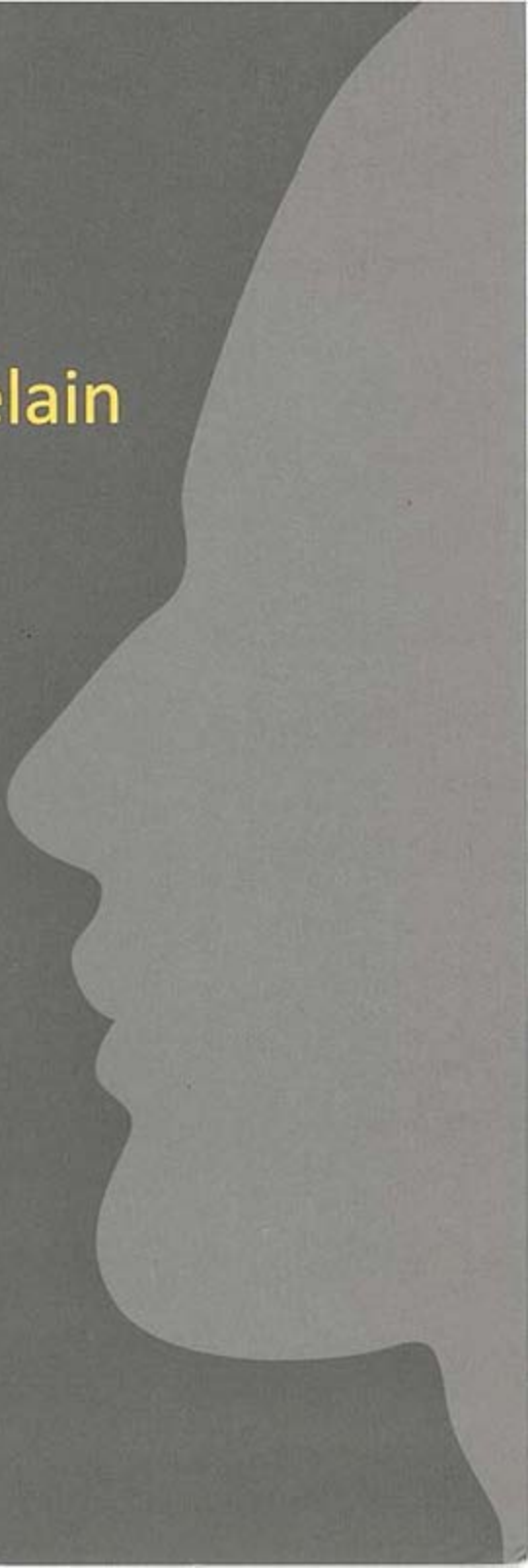
Jaimir Conte
Itamar Luís Gelain
organização

# Ensaios sobre a filosofia de Strawson

com a tradução de
*Liberdade e ressentimento*
*& Moralidade social*
*e ideal individual*



editora ufsc

# Ensaios sobre a filosofia de Strawson

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Reitora
*Roselane Neckel*
Vice-Reitora
*Lúcia Helena Martins Pacheco*

EDITORA DA UFSC
Diretor Executivo
*Fábio Lopes da Silva*

Conselho Editorial
*Fábio Lopes da Silva* (Presidente)
*Ana Lice Brancher*
*Andreia Guerini*
*Clélia Maria Lima de Mello e Campigotto*
*João Luiz Dornelles Bastos*
*Luis Alberto Gómez*
*Marilda Aparecida de Oliveira Effting*

Editora da UFSC
Campus Universitário – Trindade
Caixa Postal 476
88010-970 – Florianópolis-SC
Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686
editora@editora.ufsc.br
www.editora.ufsc.br

Jaimir Conte
Itamar Luís Gelain
organização

# Ensaios sobre a filosofia de Strawson

com a tradução de *Liberdade e ressentimento* & *Moralidade social e ideal individual*

editora ufsc
2015

© 2015 Dos autores

Coordenação editorial:
*Paulo Roberto da Silva*

Capa:
*Leonardo Gomes da Silva*

Editoração:
*Carla da Silva Flor*

Revisão:
*Júlia Crochemore Restrepo*

Ficha Catalográfica
Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

E59 Ensaios sobre a filosofia de Strawson : com a tradução de Liberdade e ressentimento & Moralidade social e ideal individual / Jaimir Conte, Itamar Luís Gelain (organização).
Florianópolis : Ed. da UFSC, 2015.
300 p.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Strawson, Peter Frederick, 1919-2006. I. Conte, Jaimir. II. Gelain, Itamar Luís.

CDU: 1

ISBN 978-85-328-0725-0

Editora da UFSC
Campus Universitário – Trindade
Caixa Postal 476
88010-970 – Florianópolis-SC
Fones: (48) 3721-9408, 3721-9605 e 3721-9686
editora@editora.ufsc.br
www.editora.ufsc.br

# Sumário

Apresentação ..... 7

## Parte I

1 – O legado filosófico de P. F. Strawson ..... 11
*Itamar Luís Gelain*
*Jaimir Conte*

2 – Strawson e o caso dos metafísicos descritivos ..... 19
*Itamar Luís Gelain*

3 – Metafísica e linguagem comum: sobre uma conturbada herança wittgensteiniana de Strawson ..... 31
*Jônadas Techio*

4 – Strawson e Descartes ..... 53
*Albertinho Luiz Gallina*

5 – Strawson: sobre Kant e Berkeley ..... 71
*Robert Calabria*

6 – O empirismo pós-kantiano de Strawson ..... 91
*Wenceslao J. González*

7 – Reabilitando Strawson ..... 103
*Marco Antonio Franciotti*

8 – Strawson e o ceticismo em *Individuals* ..... 119
*Plínio Junqueira Smith*

9 – Strawson e a causação visível ..... 141
*João Paulo Monteiro*

10 – A verdade dos fatos ..... 153
*Susana Badiola*

11 – Estabelecer limites:implicações epistemológicas da lógica ..... 163
*Roberta Corvi*

12 – Referência e termos singulares ..... 175
*Carlos E. Caorsi*

13 – Strawson: da experiência possível para a ação possível... 189
*Márlon Henrique Teixeira*

14 – Atitudes reativas e responsabilidade moral ..... 207
*Cristina de Moraes Nunes*

15 – Strawson e Hume: uma comparação a propósito de "Moralidade social e ideal individual" ..... 221
*Amán Rosales Rodríguez*

## Parte II

16 – Liberdade e ressentimento ..... 245
*P. F. Strawson*

17 – Moralidade social e ideal individual ..... 271
*P. F. Strawson*

Seleção bibliográfica ..... 291
*Itamar Luís Gelain*

Sobre os autores ..... 297

# Apresentação

Esta coletânea sobre a filosofia de Strawson é composta de dezessete textos, dentre os quais nove são inéditos. Inclui também a tradução de dois importantes ensaios de autoria do próprio Strawson – "Liberdade e ressentimento" e "Moralidade social e ideal individual" – duas de suas principais contribuições para a filosofia moral. A presente coletânea nasce do desejo de tornar disponível em língua portuguesa uma obra sobre o pensamento do autor. Embora o estudioso da filosofia de Strawson já encontre algumas de suas obras traduzidas para o português, bem como algumas dissertações e teses, ou ainda artigos publicados em revistas especializadas, este volume constitui um empreendimento inédito no Brasil, uma vez que reúne, na forma de livro, uma série de ensaios que comentam e discutem a filosofia de Strawson.

Como organizadores deste livro, gostaríamos de agradecer a todos os autores que redigiram os seus ensaios especialmente para este volume, mas também àqueles que aceitaram republicar os seus textos nesta coletânea. Agradecemos de modo especial aos professores estrangeiros: Amán Rosales Rodríguez, Carlos Caorsi, Robert Calabria, Roberta Corvi, Susana Badiola e Wenceslao González, que gentilmente nos atenderam e confiaram em nosso trabalho e em nossas traduções. Um agradecimento especial também a Galen Strawson por autorizar a publicação da tradução em português dos ensaios "Freedom and Resentment" e "Social Morality and Individual Ideal".

Por fim, esperamos que esta obra contribua para a reflexão filosófica e sirva também como um estímulo para estudantes, professores e pesquisadores discutirem questões e problemas de metafísica, lógica, ontologia, epistemologia, filosofia da linguagem e filosofia moral a partir de um aporte strawsoniano.

*Jaimir Conte*
*Itamar Luís Gelain*

# Parte I

...

# 1

# O legado filosófico de P. F. Strawson

*Itamar Luís Gelain*
*Jaimir Conte*

"Oxford foi a capital mundial da filosofia entre 1950 e 1970." Assim o *The Guardian* resumiu a importância assumida por Strawson na história da filosofia quando noticiou a sua morte, ocorrida em 13 de fevereiro de 2006. Em seu título, o obituário dizia: "Sir Peter Strawson: principal filósofo da era de ouro de Oxford, e defensor tanto da riqueza da linguagem comum como das crenças naturais". Acrescentava, abaixo: "a idade de ouro não teve maior filósofo que Sir Peter Strawson, que morreu aos 86 anos". Com efeito, Strawson se destacou entre os filósofos em 1950, quando criticou a teoria das descrições de Bertrand Russell, e nas décadas seguintes tornou-se tão importante, ou mais, que os principais filósofos da época, como J. L. Austin e Willlard van Orman Quine.

Sir Peter Frederick Strawson nasceu no dia 23 de novembro de 1919 em Ealing, um subúrbio de Londres. É o segundo de quatro filhos de uma família cujos pais eram professores. Depois de finalizar seus estudos secundários, com dezessete anos, Strawson recebeu uma bolsa de estudos que lhe permitiu entrar no *John College* de Oxford para estudar História e Literatura, mas no último momento mudou de ideia e optou por Política, Economia e Filosofia. Todavia, no final do primeiro semestre universitário convenceu-se de que a economia não lhe interessava, que tinha interesse apenas pela parte histórica da política, e que a filosofia lhe era congenial.

No âmbito da filosofia, Strawson decidiu dedicar-se à lógica (que amplamente entendida compreendia a filosofia da linguagem, questões metafísicas e epistemológicas) e à filosofia de Kant. Seus tutores foram J. D.

Mabbott e H. P. Grice. Este último, de tutor passou a colega em Oxford e, em 1954, escreveu conjuntamente com Strawson um importante ensaio crítico intitulado, "In Defence of a Dogma", o qual consistia numa crítica ao artigo "Two Dogma of Empiricism" de Quine, publicado em 1951.

No final de seus estudos, Strawson estava convencido de que queria abraçar o magistério e dedicar-se ao ensino de filosofia na universidade. Todavia, para espanto de seus tutores, o resultado do exame final não foi animador, de tal forma que ele deixou a universidade no ano de 1940, em plena Segunda Guerra Mundial. Logo em seguida foi convocado para fazer parte do exército britânico. Não foi brilhante como soldado, todavia, chegou ao posto de capitão. Em 1946 foi dispensado das obrigações militares e retornou à universidade.

Strawson não conseguiu voltar a Oxford como era seu desejo inicial. Seguindo o conselho de seu antigo e principal tutor, John Mabbott, ele se candidatou ao cargo de professor assistente de Filosofia na *University College of N. Walles* e acabou obtendo o cargo. Ainda em 1946 escreveu seus dois primeiros ensaios. O primeiro com o objetivo de resolver o paradoxo da implicação foi publicado em 1948 na revista *Mind* com o título "Necessary Propositions and Entailment Statements". O segundo consistia num ataque ao intuicionismo ético e foi publicado em 1949 na revista *Philosophy* com o título "Ethical Intuitionism". Nesse mesmo ano, Strawson publicou o artigo "Thuth" na revista *Proceedings of Aristotelian Society,* no qual apresenta uma nova definição de verdade entendida como pragmática e performativa. Depois desse artigo ele publicou outros sobre esse mesmo tema, dedicados de modo especial a combater a posição de Austin, e que foram reunidos mais tarde, em 1971, no volume *Logico-Linguistic Papers.*

Em 1947, por sua vez, candidatou-se para o *John Locke Scholarship* e venceu a disputa pela vaga. Nessa ocasião Strawson escreveu um ensaio que impressionou a banca, composta, dentre outros, por Gilbert Ryle, que acabou por indicá-lo como tutor junto ao *College* de Oxford. Assim, em 1947, com 28 anos, Strawson retornava a Oxford com o cargo de *College Lecturer.*

Nos seus primeiros anos em Oxford, ele se dedicou aos temas da filosofia da lógica e da linguagem. De modo particular se deteve nos problemas da referência singular, da predicação e seus objetos. Em 1948 ofereceu um curso intitulado "Names and Description" no qual discutiu os trabalhos de Russell, Moore, Kneale, dentre outros. Por orientação de Gilbert Ryle, Strawson reuniu essas ideias no famoso artigo, "On Referring", publicado em 1950 pela revista *Mind.* Esse artigo estabelecia uma crítica à teoria das descrições definidas de Russell, apresentada no ensaio "On Denoting" de 1908. Strawson aponta que

o erro de Russell consistia em não levar em conta os aspectos pragmáticos, contextuais e comunicativos envolvidos no uso das expressões com referência singular. Mais tarde, também a pedido de Ryle, fez a resenha da obra *Philosophical Investigations*, de Wittgenstein, publicada na revista *Mind* em 1954.

Strawson foi convidado, em outro momento, a ministrar aulas sobre lógica para os estudantes de graduação. Por inspiração dessas aulas teria nascido *Introduction to Logical Theory*. Esse livro, por um lado, oferece uma introdução à lógica formal e, por outro, mostra que a lógica formal não é suficiente para explicar a linguagem ordinária, pois a última "não tem lógica exata".

Depois de um longo período dedicando-se aos temas da lógica e da linguagem, Strawson passou a se interessar também por temas metafísicos, sem com isso abandonar a lógica e a linguagem. A partir do seu interesse pela metafísica nasceu em 1959 o seu mais famoso livro, *Individuals*, que consiste num ensaio de metafísica descritiva. Nessa obra ele propõe a famosa distinção entre metafísica descritiva (Aristóteles e Kant) e metafísica revisionista (Descartes, Berkeley e Leibniz). Ademais, discute questões relativas ao ceticismo, à ontologia, ao solipsismo, aos argumentos transcendentais, ao esquema conceitual etc. Esse livro está dividido em duas partes: a primeira trata de metafísica, a segunda, de lógica. Na primeira parte Strawson busca estabelecer a posição central que os objetos materiais e as pessoas ocupam entre os particulares. Do ponto de vista do esquema conceitual, os objetos materiais e as pessoas são os particulares de base e os outros tipos de particulares são secundários e dependentes dos primeiros. Na segunda parte, ele busca estabelecer e explicar a conexão entre a ideia de um particular em geral e a de um objeto de referência, ou seja, de um sujeito lógico.

Ainda na década de 1950 Strawson escreveu o artigo "Analyse, Science et Métaphysique", por ocasião do Royaumont Colloquium ocorrido na França (encontro que reuniu filósofos continentais e analíticos), cujo texto foi publicado na obra *La Philosophie Analytique* em 1962. Nesse período escreveu ainda o texto "Carnap's views on constructed Systems versus Natural Languages in Analytical Philosophy" que foi incluído mais tarde num volume dedicado a homenagear Rudolf Carnap em 1963.

Em 1960, recentemente eleito membro da *British Academy,* Strawson redigiu o ensaio "Freedom and Resentment", publicado na revista *Proceedings of the British Academy,* o qual representa a sua primeira incursão, e seu artigo mais famoso e amplamente discutido, no âmbito da filosofia moral. Nesse ensaio, Strawson discute a tese do determinismo e a possibilidade da responsabilidade moral. Ele procura dissolver o assim chamado problema do determinismo e da

responsabilidade. Seu argumento é que nossas "atitudes reativas" em relação aos outros e a nós mesmos, tais como as atitudes de gratidão, ódio, simpatia e ressentimento, são naturais e irrevogáveis. Mais adiante, em 1974, Strawson publicou uma coletânea de artigos intitulada *Freedom and Resentment and Other Essays.*

Em 1961 escreveu mais um artigo sobre filosofia moral intitulado "Social Morality and Individual Ideal". Além desses dois textos escreveu também "Liberty and Necessity" publicado em 1983 no volume *Spinoza: His Thought & Work*, organizado por Nathan Rotenstreich e Norma Schneider, e "Morality and Perception" cujo texto compõe a obra *Skepticism and Naturalism* de 1985. A respeito da filosofia moral Strawson declarou, na sua autobiografia intelectual, que nunca considerou tal tema intelectualmente tão atraente como o era a lógica, a filosofia da linguagem, a epistemologia e a metafísica.

Ainda na década de 1960 ele começou a estudar a *Kritik der reinen vernuft* de Immanuel Kant. Os seus estudos sobre a *Crítica* deram origem à obra *The Bounds of Sense* publicada em 1966, na qual seu objetivo foi o de separar o que restava de fecundo e interessante da *Crítica* do que já não parecia mais aceitável ou inclusive promissor em seus ensinamentos. Enfim, era o idealismo transcendental que ele via como problemático e que, por sua vez, procurava criticar e abandonar. Não obstante, o seu interesse por Kant não se resume a essa obra. Prova disso são os vários artigos publicados nas décadas de 1980 e 1990: "Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the 'Outside Observer'", em 1987; "Kant's New Foundation of Metaphysics", em 1988; "Sensibility, Understanding and Doctrine of Synthesis", em 1989; "The Problem of Realism and the A Priori", em 1994; "Kant on Substance", em 1997. Com exceção do texto de 1989, os outros ensaios foram reunidos posteriormente no volume *Entity and Identity* publicado em 1997. Esse volume, além de republicar quatro textos sobre Kant, inclui mais doze ensaios sobre filosofia da linguagem e lógica.

Em 1968 Strawson sucedeu Ryle e assumiu a cátedra Waynflete de Filosofia Metafísica em Oxford. A partir desse mesmo ano começou a redigir uma série de lições intituladas *Analysis and Metaphysics: an Introduction to Philosophy,* com as quais buscava apresentar uma visão geral da filosofia, bem como mostrar a interdependência entre lógica, epistemologia e ontologia. De 1968 a 1987, ano de sua aposentadoria, com apenas algumas pequenas mudanças, ele utilizou esse mesmo material para as suas aulas em Oxford. Os textos de *Analysis and Metaphysics* também foram usados como material para uma série de conferências em várias universidades: em 1985 no *Collège de France*; em 1987 na *Catholic University of America* em Washington; em 1988 no *Sino-British Summer School*

*in Philosophy* em Pequim. Essas lições foram publicadas pela primeira vez em francês no ano de 1985 e em inglês, com alguns ajustes e acréscimos em relação à versão francesa, somente em 1992.

A partir de 1969 Strawson passou a se interessar pela gramática da linguagem, em grande medida influenciado pela leitura da obra *Aspects of the Theory of Syntax*, de Chomsky. Assim, em 1969 publicou *Grammar and Philosophy*; *The Asymmetry of Subject and Predicate* em 1970, e em 1974 *Subject and Predicate in Logic and Grammar.*

Nos anos 1970 Strawson redigiu uma série de artigos além de fazer várias viagens a países como Espanha, Índia, Israel, Iugoslávia etc. Em 1970 escreveu *Categories*, onde discute e critica a questão do erro categorial em Ryle. O ensaio "Austin and 'Locutory' Meaning" de 1973 discute a teoria dos atos ilocucionários de Austin. Em *Positions for Quantifiers* de 1974 discute com Quine a respeito da quantificação. Na sua viagem à Espanha em 1974 redige um importante artigo no campo da epistemologia: "Does Knowledge have Foundation?", no qual faz uma crítica à teoria fundacionalista do conhecimento. Em 1975 publica "Causation in Perception e Perception and its Objects", o último artigo compôs um volume que homenageou Ayer.

Em 1975 e 1976 Strawson fez duas viagens a Jerusalém. Na primeira apresentou o ensaio "May bes and might have beens" (publicado em 1979), no qual aborda a possibilidade epistêmica e problemática da lógica modal. No ano seguinte voltou a Jerusalém por ocasião do tricentenário da morte de Spinoza, evento para o qual escreveu "Liberty and Necessity", publicado em 1983, e incluído mais tarde na obra *Analysis and Metaphysics.* Ainda em 1975 e 1976 esteve também na Índia, mais especificamente em Calcutá e Nova Déli, onde participou de seminários e conferências. Em 1977 viajou para a Iugoslávia, quando discursou em Belgrado, Sarajevo e Zagreb.

No início da década de 1980 foram publicados dois volumes de ensaios críticos com réplicas de Strawson. O primeiro foi organizado por Zak Van Straaten com o título *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, de 1980. O segundo consiste num número especial da revista israelense: *Philosophia*, de 1981. Em 1982 publicou "'If' and '⊃'" que consiste numa crítica a Grice, que defendia que o significado da implicação na linguagem ordinária – if – e aquele da formal – ⊃ – são equivalentes. Em 1985 escreveu "Causation and Explanation", artigo que foi incluído numa coletânea de ensaios sobre Davidson. O ensaio "Reference and its Roots", de 1986, compõe um volume que homenageou Quine.

Ainda na década de 1980 Strawson continuou com suas viagens à Espanha, França, China, Alemanha e Estados Unidos. Em 1983, numa de

suas viagens aos Estados Unidos, apresentou as conferências Woodbridge na Columbia University. Essas conferências foram publicadas em 1985 com o título: *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Essa obra é composta de quatro capítulos: o primeiro trata de epistemologia; o segundo de moral; o terceiro de filosofia da mente e o quarto da teoria do significado. O primeiro capítulo, intitulado "Skepticism, Naturalism and Transcendental Arguments", tornou-se mais famoso, pois nele Strawson oferece uma resposta às críticas de Stroud aos argumentos transcendentais e propõe o naturalismo como uma resposta para os problemas céticos.

Na década de 1990 Strawson publicou "Two Conceptions of Philosophy" no volume *Perspectives on Quine* (1990) organizado por Robert Barret e Roger Gibson. Em 1992 escreveu "The Incoherence of Empiricism", artigo que está em consonância com teses defendidas em *Analysis and Metaphysics*. Ainda em 1992 escreveu oito réplicas a oito ensaios que compõem a coletânea *Ensaios sobre Strawson* organizada por Carlos Caorsi e publicada no Uruguai. Em 1995 Pranab Kumar Sen e Roop Rehka Verma organizaram um livro em homenagem a Strawson intitulado *The Philosophy of P. F. Strawson*. Para esse volume ele escreveu uma espécie de autobiografia intelectual que levou por título "My Philosophy", além de réplicas a todos os ensaios do volume. Já em 1998 Lewis E. Hahn organizou outro volume em homenagem a Strawson, também intitulado *The Philosophy of P. F. Strawson*. Para essa coletânea ele redigiu uma autobiografia detalhada – "Intellectual Autobiography" – e réplicas aos ensaios que compunham a referida coletânea. Em 2003 Hans-Johann Glock foi responsável pela organização do volume *Strawson and Kant*, para o qual Strawson escreveu uma pequena autobiografia intelectual intitulada "A Bit of Intellectual Autobiography". Dessa coletânea participaram P. M. S. Hacker, Barry Stroud, Henry Allison, Eckart Förster, Robert Stern, entre outros.

Strawson ficou conhecido no universo filosófico por fazer parte do grupo de Oxford (Ryle, Austin, Grice, Warnock etc.), cuja filosofia valorizava a linguagem comum. Ele ficou muito conhecido também por reinterpretar Kant e torná-lo acessível à filosofia analítica, conforme menção de Putnam; por reapresentar os argumentos transcendentais como estratégia anticética; bem como por sua longa discussão sobre lógica com Russell, Quine, entre outros; e ainda por reabilitar a metafísica num contexto hostil, disseminado pelo positivismo lógico. Não há dúvida, pois, de que Strawson deixou um importante legado para a filosofia analítica e para a filosofia em geral, e que hoje esse legado não pode ser negligenciado pela história e tradição filosófica.

# Referências

STRAWSON, Peter F. A Bit of Intellectual Autobiography. In: GLOCK, Hans-Johann (Org.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

_____. Intellectual Autobiography of P. F. Strawson. In: LEWIS E. Hahn (Org.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago and Lassalle, Illinois: Open Court, 1998.

_____. My Philosophy. In: SEN, Pranamer K.; VERMA, Roop R. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1995.

# 2

# Strawson e o caso dos metafísicos descritivos

*Itamar Luís Gelain*

*Será, como sempre se disse que a metafísica é,*
*o mais geral e fundamental dos estudos.*
P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*

Este ensaio procura esboçar uma análise, ainda que breve e de certo modo introdutória, sobre o quanto a metafísica descritiva de Strawson se aproxima e se distancia, em seus aspectos mais gerais, das propostas metafísicas de Aristóteles, Kant e Moore.

Strawson ganhou notoriedade e consagração no universo acadêmico filosófico quando lançou a obra *Individuals*. No entanto, foi o artigo "On Referring" de 1950, e a polêmica com Russell no que diz respeito à teoria das descrições definidas que introduziu Strawson no cenário filosófico mundial. *Individuals*, de 1959, tinha como subtítulo: *An Essay in Descriptive Metaphysics*. Esse subtítulo soava obsoleto no contexto filosófico da época, pois a metafísica teria sido sepultada pela "tradição analítica", e particularmente pelo positivismo lógico, como algo sem sentido e inútil (HACKER, 2003). Sendo Strawson "membro" da tradição analítica, seu projeto de exumar a metafísica parece muito estranho. É surpreendente, afirma Gracia (1992, p. 92),

> [...] encontrar um livro de filosofia inglesa [*Individuals*] investigando a metafísica numa época em que a filosofia anglo-saxã havia chegado à conclusão de que a metafísica era uma disciplina inútil, cujos ditames careceriam de sentido e cujos problemas eram somente aparentes.

Mas que tipo de metafísica é exumado por Strawson? O que ele entende por metafísica?

Na introdução a *Individuals*, Strawson menciona dois tipos de metafísica: a descritiva e a revisionista. A primeira buscaria descrever o esquema conceitual dado, isto é, procuraria apresentar o núcleo de conceitos básicos que compõem o nosso pensamento. A segunda, por sua vez, teria o objetivo de revisar o esquema conceitual dado de tal forma que fosse possível construir algo mais sofisticado. Como representantes da metafísica descritiva, Strawson menciona Aristóteles e Kant. Como protagonistas da metafísica revisionista, ele cita Descartes, Berkeley e Leibniz. Na introdução da obra *Individuals*, Strawson (1959, p. 11) esclarece a sua posição em relação a qual dessas metafísicas ele está filiado: "Este livro [*Individuals*] é, em parte, e de maneira modesta, um ensaio de metafísica descritiva". Uma vez que Strawson se autodenomina metafísico descritivo, precisamos esclarecer, com detalhes, do que trata a metafísica descritiva.

No parágrafo anterior mencionamos que a metafísica descritiva trata do esquema conceitual. Mas o que é o esquema conceitual? Poderíamos dizer que o esquema conceitual é um sistema geral de conceitos e categorias por meio dos quais ordenamos os nossos pensamentos. Os elementos que constituem o esquema conceitual são as relações espaciais e temporais entre acontecimentos, objetos materiais, as relações causais, as pessoas etc. Nesse sentido, Strawson (1959, p. 10) nos esclarece que a metafísica descritiva trata justamente de "categorias e conceitos que, em seu caráter mais fundamental, não mudam absolutamente [...] É deles, de suas interconexões e da estrutura que formam, que se ocupará uma metafísica descritiva". Em *Analysis and Metaphysics* ele volta a mencionar que a tarefa principal do filósofo, isto é, do metafísico, consiste em responder às seguintes indagações: "quais são os conceitos e categorias mais gerais que organizam nosso pensamento, nossa experiência, acerca do mundo? E como se relacionam entre si dentro da estrutura total do pensamento?" (STRAWSON, 1992a, p. 35). Portanto, a metafísica de Strawson é uma metafísica dos conceitos, os quais formam a estrutura de nosso pensamento que, por sua vez, nos possibilita expressar e pensar a realidade.

Agora, temos o seguinte problema: como Strawson aproxima Aristóteles de Kant, classificando-os como metafísicos descritivos? À primeira vista poderíamos pensar que é porque *ambos descrevem*. Mas descrevem o quê? A metafísica de Aristóteles descreve o ser e suas categorias. Para isso basta lembrar o Livro Gama da *Metafísica*, reservado para a discussão do *ser* enquanto *ser* (ARISTÓTELES, IV 1, 1003a 20 – IV 2, 1005b 30). A metafísica, num sentido tradicional, investigaria o ser e não a estrutura conceitual com a qual pensamos a realidade. Neste sentido, "Aristóteles negaria categoricamente

que o fim da metafísica, e muito menos de *sua* metafísica, fosse, como nos disse Strawson, a descrição da estrutura atual de nosso pensamento sobre o mundo" (GRACIA, 1992, p. 96). Gracia (1992, p. 96-97) ainda nos diz que:

> [...] é possível sustentar que, para Aristóteles, toda a ciência, e em particular a metafísica, consiste em descrição, mas não há fundamento para concluir que essa descrição seja uma descrição de nosso pensamento ou de nossos esquemas mentais.

Gracia parece estar correto quando insiste que a metafísica aristotélica busca descrever o ser, e não a estrutura conceitual com a qual pensamos o mundo. Desta forma, ele sugere ainda que a metafísica descritiva de Strawson não é metafísica numa acepção tradicional, mas, meta-metafísica, isto é, uma metafísica que trata da estrutura conceitual, e não da realidade como o faz a metafísica aristotélica. Numa réplica a Gracia, Strawson indaga:

> Existe uma diferença entre a pergunta: quais são os traços mais gerais da realidade e como se relacionam estruturalmente? e a pergunta: quais são os conceitos ou tipos de conceitos mais gerais em cujos termos concebemos ou pensamos a realidade e como se encontram estruturalmente relacionados? A primeira é a pergunta que busca responder a metafísica tradicional. A segunda é a pergunta a que se referem meus "metafísicos descritivos". (STRAWSON, 1992b, p. 113).

Para Strawson (1992b, p. 114), a diferença entre essas duas perguntas não é tão significativa e decisiva. Pois, em primeiro lugar, o esquema conceitual é concebido por Strawson como uma "representação fiel da estrutura geral da realidade". E, em segundo lugar,

> [...] ao falarmos da estrutura conceitual, da estrutura do pensamento acerca do mundo, em vez de falarmos diretamente acerca do mundo, temos uma consciência mais firme do nosso procedimento filosófico, uma compreensão mais clara do que estamos fazendo. (STRAWSON, 1992a, p. 33).

Como vimos, Strawson toma o esquema conceitual como uma espécie de "representação fiel da realidade" e, por conseguinte, atribui ao filósofo a tarefa de investigar essa estrutura conceitual que expressa a realidade. Dessa maneira, ele aproxima a investigação sobre a estrutura da realidade e a investigação sobre a estrutura conceitual que representa a realidade, tomando-as, como ele mesmo diz, como investigações similares. Desse modo, "a pergunta 'qual

é a estrutura geral de nosso pensamento acerca da realidade?' e a pergunta 'qual *consideramos* ser a estrutura geral da realidade?' são, de fato, uma mesma pergunta" (STRAWSON, 1992b, p. 113).

É claro que um aristotélico não aceitaria essa aproximação feita por Strawson, mas aqui não vamos insistir mais nessa questão. Gostaríamos de dar atenção a um *ponto* que pode aproximar Strawson e Aristóteles no tocante à metafísica. Vamos chamar esse ponto de *pano de fundo da metafísica.*

A investigação metafísica não se restringe a setores da realidade, como a investigação das ciências particulares, mas busca descrever aquilo que é mais geral. Para Aristóteles, a metafísica investiga a estrutura geral da realidade ou do ser, e não se limita a uma parte da realidade ou do ser. Na *Metafísica* ele escreve o seguinte:

> Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal. Ela não se identifica com nenhuma das ciências particulares: de fato, nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas, delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte. Assim, o fazem, por exemplo, as matemáticas. (ARISTÓTELES, 2002, p. 131, IV 1, 1003a 20-25).

No caso de Strawson, percebemos que a investigação metafísica também busca revelar a estrutura conceitual geral que é pressuposta pelas ciências particulares e pelo senso comum. No primeiro capítulo da obra *Analysis and Metaphysics,* Strawson mostra, a partir da analogia gramatical, que tanto os conceitos utilizados na linguagem corrente quanto os conceitos técnicos usados na linguagem científica pressupõem uma estrutura conceitual, a qual não está dada na superfície da linguagem ordinária e científica, mas está submersa. Nesse sentido Strawson (1959, p. 10) afirma que "a estrutura que ele (metafísico) busca não se mostra facilmente na superfície da linguagem, mas que está submersa". Por sua vez, numa discussão sobre o texto *Analysis, Science and Metaphysics*, Strawson (1967, p. 327) afirmou: "não vejo o que há para a filosofia [metafísica] fazer, senão conduzir a investigação sobre os esquemas conceituais subjacentes às disciplinas particulares ou à linguagem ordinária". Portanto, o que aproxima Strawson de Aristóteles é o fato de que ambos buscam uma estrutura geral e subjacente, seja do esquema conceitual ou da realidade. Todavia, Strawson prefere estudar a realidade por meio do esquema conceitual mediado pela linguagem, enquanto Aristóteles aborda a realidade ou ser de modo direto. Para Strawson o único ou "essencial ponto de contato com a realidade é a linguagem, nosso único instrumento para interpretar o mundo"

(CORVI, 1979, p. 116). Assim, para a filosofia que busca uma visão geral da realidade, a única forma de estudá-la é por meio do esquema conceitual. Desse modo, Strawson não reduz toda a realidade aos conceitos, mas reduz a realidade conceitual como o único domínio de que o filósofo/metafísico pode se ocupar com algum direito (STRAWSON, 1967; CORVI, 1979).

Por *pano de fundo da metafísica* entendemos esta empreitada de descrição da estrutura de "algo geral", este "algo geral" pode ser a realidade ou o "ser enquanto ser" (ARISTÓTELES, 2002, p. 131, IV 1, 1003a 20), mas também pode ser a "realidade conceitual" (STRAWSON, 1967, p. 320). Entretanto, voltamos a insistir que isso não é suficiente para dirimir os problemas que existem na identificação da metafísica aristotélica com a strawsoniana, mas pelo menos notamos que o trabalho metafísico pode ser similar, isto é, revelar estruturas gerais que são pressupostas pelas ciências particulares ou pelas linguagens naturais e científicas. Se Aristóteles fala da realidade de maneira direta, Strawson aborda a realidade de forma indireta, quando trata dos conceitos que "refletem fidedignamente a realidade". Portanto, parece que temos pontos de contato e de distanciamento entre as metafísicas praticadas por Aristóteles e Strawson.

No Royaumont Colloquium realizado na França em 1961, Strawson apresentou o texto *Analysis, Science, and Metaphysics*. Nesse texto Strawson cita Kant como o exemplo mais ilustre da metafísica descritiva. O professor Wahl, no entanto, afirmou que Kant não estava preocupado em descrever, mas em encontrar as condições da experiência possível (STRAWSON, 1967, p. 328). Strawson replica dizendo que Kant está preocupado com as condições, mas ele também descreve as relações entre as categorias fundamentais do pensamento (STRAWSON, 1967, p. 328). Neste mesmo sentido, no texto *Reply to J. E. Gracia*, Strawson volta a insistir que Kant procura descrever o esquema conceitual com o qual pensamos a realidade.

> Embora não o tenha feito, o professor Gracia poderia ter representado Kant como um caso especial ou misto, alguém que, por um lado, descreveu o esquema conceitual com cujos termos nos vemos restringidos a *pensar* acerca da realidade (empírica) e, por outro, ofereceu uma explicação profundamente metafísica de como e por que nos vemos assim restringidos. (STRAWSON, 1992b, p. 113).

*The Bounds of Sense* é a obra na qual Strawson examina o pensamento de Kant. Nessa obra o trabalho de Strawson consiste em analisar a *Crítica da razão pura* e "dividir entre o que resta de fecundo e interessante e o que já não

parece aceitável ou inclusive promissor em seus ensinamentos" (STRAWSON, 1966, p. 16). O idealismo transcendental é uma daquelas coisas que não parecem mais aceitáveis e promissoras. Entretanto, o que resta de fecundo e interessante na *Crítica*?

Strawson (1966, p. 15) reconhece que nenhum outro filósofo como Kant fez um trabalho tão importante quando buscou fixar os limites do sentido [*the bounds of sense*] e descrever uma estrutura conceitual que está pressuposta em todas as nossas investigações empíricas. "O estudo de tais limites, o estudo do conjunto das ideias que formam a estrutura que limita todo nosso pensamento acerca do mundo e da experiência do mundo é, sem dúvida alguma, uma tarefa filosófica muito importante" (STRAWSON, 1966, p. 15). Dando continuidade a essa ideia, ele prossegue argumentando:

> há uma enorme tarefa positiva para uma genuína metafísica científica, uma tarefa que, segundo Kant, se pode resolver de uma vez para sempre e que, ao menos parcialmente, ele realizou na parte mais original, interessante e difícil da *Crítica*. A tarefa a que acabo de me referir é a seguinte: *a investigação da estrutura que fixa as ideias e os princípios cujo uso e aplicação são essenciais para o conhecimento empírico e os quais estão implícitos em toda concepção coerente que podemos formar da experiência.* (STRAWSON, 1966, p. 18, grifo nosso).

Ao rejeitar o idealismo transcendental, Strawson rejeita, evidentemente, boa parte da filosofia kantiana. Entretanto, ele parece estar de acordo com Kant no que se refere à demarcação dos limites do sentido. Os limites do sentido são os próprios limites do esquema conceitual. Porém, ao mesmo tempo, é importante registrar que o mérito que Strawson atribui a Kant está em fixar esta estrutura de ideias e princípios pressupostos em toda a concepção coerente da experiência. Usando uma linguagem strawsoniana, poderíamos dizer que Kant busca revelar aquela estrutura conceitual pressuposta em todas as nossas investigações empíricas. Alhures, ele afirma: "Immanuel Kant foi, de todos os grandes filósofos, efetivamente aquele que fez o esforço mais sério e determinado para estabelecer como necessária uma certa estrutura conceitual mínima" (STRAWSON, 1992b, p. 26). Dentro dessa interpretação poderíamos ver Kant como um metafísico descritivo, embora alguém pudesse, como mencionamos anteriormente, insistir que a preocupação mais básica de Kant é com as condições da experiência e não com a descrição da estrutura conceitual. Enfim, esta questão não é um ponto pacífico. Porém, no mínimo é possível visualizar como Strawson vê a proposta de Kant a partir do projeto de uma metafísica descritiva.

Porém, se é difícil aproximar Aristóteles e Kant de Strawson, é ainda mais difícil, talvez, aproximar Aristóteles e Kant do ponto de vista metafísico descritivo. Enquanto Aristóteles propõe uma metafísica como descrição da realidade ou do ser (ontologia), Kant está preocupado, sobretudo, com epistemologia, isto é, com uma fundamentação epistemológica capaz de proporcionar bases seguras à ciência e estabelecer *juízos sintéticos a priori*. Kant não descreve a realidade, como o fez Aristóteles, porque a realidade é incognoscível, ou seja, o *númeno* somente pode ser pensado e não conhecido. Em Kant não temos nenhuma descrição do ser enquanto ser, muito menos de seus atributos, mas sim uma fundamentação da ciência. Entretanto, associar Aristóteles e Kant a partir do ponto de vista explicitado acima, "significa ser vítima de um equívoco" (CORVI, 1979, p. 116). Em outras palavras, a aproximação que Strawson faz de Kant e Aristóteles não está associada ao ser aristotélico e à "ausência de ser" em Kant. A aproximação é feita a partir de outro ponto de vista.

Strawson tenta mostrar ao longo de seus escritos que Kant buscou fixar uma estrutura conceitual básica que está pressuposta em todas as nossas investigações empíricas. Enquanto que com Aristóteles ele tenta esclarecer que os conceitos de particulares de base (que lembram a substância aristotélica), isto é, os conceitos de corpos e de pessoas, possuem prioridade conceitual no interior do nosso equipamento conceitual. Nesse sentido, a obra *Individuals* revela justamente essa mescla da metafísica kantiana e da metafísica aristotélica na sua aproximação feita a partir da interpretação de Strawson, pois "nenhum filósofo entende seus predecessores até que tenha repensado seu pensamento em seus próprios termos contemporâneos; e é característico dos mais importantes filósofos, como Kant e Aristóteles, que eles, mais do que quaisquer outros, retribuam esse esforço de repensar"[1] (STRAWSON, 1959, p. 11).

Em *Analysis and Metaphysics*, de 1992, Strawson apresenta Moore como um metafísico descritivo e, adicionalmente, a respeito da sua própria concepção de metafísica e da de Moore, afirma: "vou mostrar como e por que uma acaba por se aproximar da outra" (STRAWSON, 1992b, p. 29). Este alinhamento de Strawson com Moore é uma novidade, pois até então Aristóteles e Kant eram os únicos representantes da metafísica descritiva, anunciados na obra *Individuals*, de 1959.

Para apresentar a concepção mooriana de metafísica, Strawson se vale do texto "What is Philosophy?", escrito por Moore por volta de 1910. Strawson cita a seguinte passagem: "Para começar, então, parece-me que a coisa mais

---

[1] Poderíamos acrescentar aqui Moore, filósofo que Strawson (1992a) vai colocar mais tarde no time dos metafísicos descritivos.

importante e interessante que os filósofos tentaram fazer é [...] apresentar uma descrição geral do *conjunto* do Universo, mencionando todos os tipos mais importantes de coisas que sabemos que existem nele" (MOORE, 1974, p. 365). Descrever as coisas mais importantes que existem no universo pertence "àquele ramo da filosofia que se chama Metafísica" (MOORE, 1974, p. 385). Strawson vê em Moore alguém que está descrevendo a realidade (o Universo) e atribuindo à metafísica tal tarefa. Isso se ajusta perfeitamente com os seus interesses. Mas há uma dificuldade. Moore fala de "coisas mais importantes que existem no Universo", Strawson, por sua vez, fala de conceitos mais gerais que compõem o nosso esquema conceitual. Vamos agora mostrar como Strawson aproxima a sua investigação metafísica da de Moore.

Em primeiro lugar, Strawson vê uma dificuldade conceitual no texto de Moore. A dificuldade é esta: o que Moore quer dizer com "importante" quando se refere aos tipos mais importantes de coisas que existem no Universo? Parece que quando perguntamos a alguém sobre as coisas mais importantes que existem, as respostas serão as mais variadas e contraditórias possíveis. Para ilustrar isso podemos apresentar os seguintes exemplos: João pode dizer que a coisa mais importante que existe é o amor, pois ele une as pessoas. Pedro pode replicar dizendo que são as moléculas de DNA, das quais a nossa vida depende. José, por sua vez, poderia falar que é a água, pois sem ela a vida é impossível. Desse modo, perguntar pelas coisas mais importantes pode gerar uma certa confusão e arbitrariedade. Por isso Strawson buscará substituir a palavra *importante,* usada por Moore, por *geral.*

Para Moore as coisas mais importantes (isto é, as mais gerais) que existem no Universo são: os objetos materiais e os estados de consciência. Os primeiros existem no espaço e no tempo, ao passo que os segundos só existem no tempo. Strawson dá razão a Moore, reconhecendo que os objetos físicos ou materiais e os atos ou estados de consciência são duma generalidade extrema, ou melhor, são extremamente gerais. (Se evocarmos a primeira parte da obra *Individuals*, perceberemos que as duas principais seções se intitulam: "Corpos", ou seja, os objetos materiais, e "Pessoas", isto é, os estados de consciência que são imputados às pessoas, as quais também são corpos. De certa forma, isso se encaixa na descrição oferecida por Moore). Parece que nenhuma outra espécie de coisa pode ter a propriedade da generalidade, espacialidade e temporalidade, como têm os objetos materiais (generalidade, espacialidade e temporalidade) e os atos de consciência (generalidade e temporalidade).

Agora é necessário esclarecer o problema mencionado acima, isto é, como podem ser equivalentes a metafísica de Moore e a metafísica de Strawson, uma vez que o primeiro fala das coisas mais importantes que existem no Universo,

enquanto o segundo fala sobre os conceitos mais básicos que compõem o nosso esquema conceitual. A respeito desse problema, Strawson (1992a) afirma que a diferença não é tão grande como parece e que há motivos para se preferir o discurso conceitual. Ele justifica essa posição afirmando que quando falamos da estrutura conceitual acerca do mundo, em vez de falarmos de maneira direta sobre o mundo, temos uma posição mais sólida em relação ao nosso procedimento filosófico (STRAWSON, 1992a). Evidentemente, Strawson esclareceu, em outros momentos, que fazer metafísica significa descrever os conceitos mais básicos que integram o equipamento conceitual. Entretanto, novamente ele quer mostrar, assim como o fez em relação a Aristóteles, que falar de conceitos que refletem o mundo e falar diretamente sobre o mundo é a mesma coisa. Para justificar essa posição, Strawson argumenta que, de fato, nós admitimos conceitos de alta generalidade que perpassam o nosso pensamento e a nossa linguagem, de tal maneira que uma parte de nosso pensamento ou de nossa linguagem pressupõe tais conceitos (os conceitos de objeto material e estados de consciência ilustram bem esse ponto). "Na medida em que são conceitos de espécies de coisa, não se pode conceber que esses conceitos sejam empregados de modo penetrante e universal, a menos que tenhamos certeza de que há no mundo coisas às quais esses conceitos [...] se aplicam" (STRAWSON, 1992a, p. 33). Esse ponto acima remete ao princípio de significatividade, segundo o qual os conceitos são vazios caso não seja possível relacioná-los com a experiência, isto é, com o mundo (STRAWSON, 1966, 1992a). Portanto, a questão "'quais são os nossos conceitos mais gerais ou conceitos-tipo de coisas?' e a questão: 'quais são as espécies de coisas mais gerais que supomos existir?' são equivalentes" (STRAWSON, 1992a, p. 33). Strawson conclui o seu argumento acenando para o fato de que a principal tarefa do filósofo consiste em responder a pergunta sobre quais são os conceitos e categorias mais gerais que organizam o nosso pensamento acerca do mundo, e como esses se relacionam no interior do equipamento conceitual. Desse modo, ao respondermos esse questionamento, mencionado acima, respondemos "*à questão na sua forma mais geral, como concebemos que o mundo é realmente*" (STRAWSON, 1992a, p. 35, grifo nosso).

É interessante notar que a resposta que Strawson oferece a respeito da aproximação da sua metafísica à de Aristóteles, conforme acenamos acima, e a explicação que ele oferece acerca da aproximação da metafísica de Moore com a sua, parecem ser (ou talvez sejam) a mesma resposta. Isso se justifica pelo fato de tanto Aristóteles quanto Moore falarem da realidade ou do Universo como algo externo, ao passo que Strawson fala de um equipamento conceitual compartilhado por todas as pessoas, o qual tem uma dimensão interna, embora

represente fidedignamente a realidade externa. Portanto, o esquema conceitual de Strawson possui uma dimensão interna e uma dimensão externa, a última, por sua vez, é fonte dos conceitos.

De acordo com González (1992, p. 205), Strawson estaria mais próximo de Moore do que de Aristóteles e Kant "pelo menos no que diz respeito à tendência filosófica de fundo". Sem indagarmos qual seria essa "tendência filosófica de fundo" referida pelo professor González, tendemos a pensar que Strawson está mais próximo de Kant do que de Aristóteles e de Moore, pelo menos no que concerne à atividade metafísica. Sustentamos isso não somente pelo fato de ele ter citado Kant como o mais ilustre exemplo de metafísico descritivo ou por ter dedicado um livro, *The Bounds of Sense*, para revisar a metafísica kantiana, libertando-a do idealismo transcendental. A tese que defendemos aponta para o fato de que Kant não fala da realidade, do *ser* ou das coisas mais importantes que existem no universo, como o fizeram Aristóteles e Moore, mas fala de uma estrutura conceitual por meio da qual conhecemos o mundo. Na obra *The Bounds of Sense*, Strawson (1966, p. 18) assim se expressa a respeito da metafísica de Kant: "[a metafísica] se interessa pela estrutura conceitual que é pressuposta em todas as investigações empíricas". Partindo do fato que para Strawson o trabalho metafísico consiste, essencialmente, em revelar as estruturas conceituais pressupostas pelas ciências particulares, bem como pela linguagem corrente ou técnica, a afinidade com Kant parece maior, mas não exclusiva.

Para concluir, a descrição daquilo que é mais geral na realidade ou no esquema conceitual, chamado por nós de *pano de fundo da metafísica*, parece ser o ponto de contato entre as concepções metafísicas de Aristóteles, Kant, Moore e Strawson. Ademais, devemos observar que a metafísica praticada por Aristóteles, Kant, Moore e Strawson guarda mais uma semelhança, ou seja, a não historicidade. Strawson defende uma metafísica não historicista, opondo-se, neste sentido, a R. G. Collingwood (1940) que atribui à metafísica o papel de revelar pressuposições absolutas de cada período histórico do desenvolvimento científico da humanidade (Strawson, 1959, 1966, 1985). A metafísica descritiva, no entendimento de Strawson, trata de uma realidade a-histórica, ou seja, de um núcleo de categorias e conceitos que não têm história e que são revelados pelo metafísico descritivo (1959). E isso parece ser partilhado também por Aristóteles, Kant e Moore de um modo peculiar. Embora possamos encontrar semelhanças e afinidades nos trabalhos dos quatro metafísicos aqui tratados, não podemos nos esquecer das colossais diferenças que existem entre eles.*

* Agradeço a Jaimir Conte, Jônadas Techio e Cristina de Moraes Nunes pelos comentários feitos a uma primeira versão deste texto.

# Referências


ARISTÓTELES. *Metafísica*. Organização de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 v.

CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson*. Montevideo: Universidad de la República/Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992.

COLLINGWOOD, R. G. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

CORVI, Roberta. *La filosofia di P. F. Strawson*. Milano: Vita e Pensiero, 1979.

GONZÁLEZ, Wenceslao J. Elucidación filosófica y actividad analítica. *Daimón*, n. 5, p. 201-210, 1992. [*Elucidação filosófica e atividade analítica*. Tradução de Itamar Luís Gelain. *Litterarius*, Santa Maria, v. 12, n. 1, p. 1-11, 2013.]

GONZÁLEZ, Wenceslao J. Strawson's Post-Kantian Empiricism. In: HINTIKKA, J.; PUHL, K. (Ed.). *British Tradition in 20th Century Philosophy*. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1995.

GRACIA, Jorge J. E. *La meta-metafísica de Strawson*: identificación vs. individuación. In: CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson*. Montevideo: Universidad de la República/Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992. [A meta-metafísica de Strawson: identificação versus individuação. Tradução de Itamar Luís Gelain. *Revista Philósophos*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 233-254, 2012.]

HACKER, P. M. S. On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics. In: GLOCK, Hans-Johann. *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

MOORE, George Edward. O que é filosofia? In: MOORE, George Edward. *Problemas fundamentais da filosofia*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

STRAWSON, Peter F. *Analysis and Metaphysics*: an introduction to philosophy. London: Oxford University Press, 1992a. [*Análise e metafísica*: uma introdução à filosofia. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.]

STRAWSON, Peter F. Reply to Jorge J. E. Gracia. In: CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson*. Montevideo: Universidad de la República/Faculdad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992b. [*Réplica a Jorge J. E. Gracia*. Tradução de Itamar Luís Gelain. *Revista Philósophos*, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 255-262, 2012.]

STRAWSON, Peter F. Analysis, Science, and Metaphysics. In: RORTY, Richard (Ed.). *The Linguistic Turn*. London: The University of Chicago Press, 1967.

STRAWSON, Peter F. *Individuals*: an Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959.

STRAWSON, Peter F. *Skepticism and Naturalism*: Some Varieties. New York: Columbia University Press, 1985. [*Ceticismo e Naturalismo*: algumas variedades. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.]

STRAWSON, Peter F. *The Bounds of Sense*: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen & Co. Ltd., 1966.

# 3

# Metafísica e linguagem comum: sobre uma conturbada herança wittgensteiniana de Strawson

*Jônadas Techio*

## 3.1 A gênese do projeto strawsoniano: entre a "filosofia da linguagem comum" e a "metafísica da experiência" de Kant

O projeto de metafísica descritiva foi delineado e exemplificado na obra *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*, de 1959, e continuou norteando o desenvolvimento filosófico de Strawson até o final de sua vida. Em uma passagem frequentemente citada da introdução a essa obra,[1] Strawson afirma que a metafísica pode ser "descritiva" ou "revisionista": enquanto a primeira "contenta-se em descrever a estrutura efetiva de nosso pensamento sobre o mundo", a segunda pretende "produzir uma estrutura melhor" (STRAWSON

[1] Paul Snowdon relata, com base em uma informação de William Child, que a introdução de *Individuals* foi escrita um tanto às pressas, devido à pressão dos editores para que Strawson apresentasse sua obra de maneira mais didática (SNOWDON, 2008, p. 116); como ele também chama a atenção, a expressão "metafísica descritiva" aparece muito poucas vezes nas obras posteriores de Strawson. O mínimo que isso indica é que devemos ser prudentes para não atribuir um peso descabido a essas categorias metafilosóficas; dito isso, parece-me fora de questão que o projeto esboçado em *Individuals* continue no horizonte do pensamento strawsoniano até o final de sua vida. (Agradeço a Rodrigo Ulhôa por chamar minha atenção para este ponto).

1959, p. 9). De acordo com Strawson, "existe um núcleo maciço central do pensamento humano que não tem nenhuma história – ou nenhuma registrada nas histórias do pensamento; existem categorias e conceitos que, no que diz respeito ao seu caráter mais fundamental, não mudam de todo" (STRAWSON, 1959, p. 10), e é com esses conceitos que uma metafísica descritiva estará primariamente preocupada. *Individuals*, como indicado pelo seu subtítulo, pretende ser "um ensaio de metafísica descritiva" voltado ao esclarecimento de alguns dos "traços mais gerais" da nossa "estrutura conceitual" (STRAWSON, 1959, p. 9).

O ideal de generalidade e a busca por categorias fundamentais, expressos nessas passagens, aproximam bastante o projeto filosófico strawsoniano da investigação metafísica tradicional,[2] sobretudo em sua roupagem kantiana. Como o próprio Strawson explicita em outro contexto, "a *Revolução Copernicana* de Kant pode ser plausivelmente vista como algo que prevaleceu substancialmente na tradição filosófica à qual pertenço" (STRAWSON, 2000, p. 232). De fato, há um marcado parentesco entre os argumentos apresentados por Kant na Estética Transcendental e aqueles desenvolvidos por Strawson na primeira parte de *Individuals*, com o fim de mostrar que nossa referência a objetos depende de nossa capacidade de identificação e reidentificação dos mesmos, a qual, por sua vez, depende de podermos localizá-los no interior de uma estrutura espaçotemporal unificada.[3] Esse paralelo foi explorado de maneira mais explícita e detalhada alguns anos mais tarde, em *The Bounds of Sense* (1966) – obra que, de acordo com o julgamento posterior do próprio Strawson, constitui uma "tentativa um tanto a-histórica de recrutar Kant para as fileiras dos metafísicos analíticos, ao mesmo tempo descartando os elementos metafísicos que recusaram qualquer absorção dessa espécie" (GLOCK, 2003, p. 9).

Frente a essa constatação, poder-se-ia perguntar qual é exatamente a relevância ou originalidade do projeto strawsoniano. A resposta a essa questão

---

[2] Ao longo da história houve diferentes maneiras de conceber os objetivos e a natureza da metafísica. Aristóteles e os medievais caracterizaram-na como uma investigação das primeiras causas (particularmente Deus ou o Motor Imóvel), e também como uma ciência muito geral do "*ser enquanto ser*". Os racionalistas dos séculos XVII e XVIII ampliaram esse escopo, somando à investigação sobre a existência e a natureza divina a análise da distinção entre mente e corpo, e questões relativas à imortalidade da alma e ao livre-arbítrio. Essas diferentes concepções foram criticadas pelos empiristas britânicos e por Kant, que acusaram seus proponentes de tentar transcender os limites do conhecimento humano. Isso não impediu o próprio Kant de conceber a possibilidade de uma "metafísica enquanto ciência", cujo objetivo seria delinear as estruturas mais gerais de nosso pensamento sobre o mundo. Veremos em seguida que o projeto strawsoniano de "metafísica descritiva" é um herdeiro direto dessa concepção kantiana.

[3] Reconstruí essa argumentação com mais detalhes em Techio (2008).

passa por uma análise do contexto histórico em que esse projeto surgiu. Como se sabe, ao longo de grande parte da sua história inicial a filosofia analítica foi abertamente hostil à metafísica, em qualquer de suas roupagens.[4] Essa hostilidade atingiu seu ápice nas décadas de 1930 e 1940, quando reinavam os ideais antimetafísicos do positivismo lógico, e retornou no período do pós-guerra, quando a assim chamada "filosofia da linguagem comum" foi mais influente, sobretudo no contexto britânico. Foi justamente nesse contexto que Strawson recebeu sua formação e começou sua carreira profissional. O seguinte relato de Paul Snowdon fornece alguns elementos para compreendermos esse momento histórico, e explica o marcado interesse de Strawson e de seus contemporâneos britânicos por questões metafilosóficas:

> Strawson começou sua vida filosófica em um lugar e em um momento em que questões que se poderia chamar de *meta-filosóficas* estavam no centro das atenções. Para aqueles que estavam começando suas vidas como filósofos no Reino Unido durante esse período, um debate fundamental com o qual eles estavam mais ou menos obrigados a se envolver era, como se poderia colocar – o que é a filosofia? (Qual é o papel ou a tarefa da filosofia?) A razão, ou parte da razão para a centralidade desse debate é que naquele momento duas concepções aparentemente originais sobre o assunto haviam emergido, ou estavam em processo de emergência. O autor de uma tal concepção era Wittgenstein, o autor da outra era Austin. Essas duas concepções [...] concordavam em que a boa filosofia devia preocupar-se com a linguagem comum para fazer progressos, o que gerou o título "Filosofia da Linguagem Comum" [...]. Ora, Strawson estava situado no lar de uma dessas concepções, e, de fato, participou das reuniões matinais de sábado com Austin, onde a ideia era que o grupo praticaria o que Austin pregava. Mas a concepção wittgensteiniana era igualmente bem conhecida. Tinha sido apresentada na obra *Investigações filosóficas*, publicada em 1951, a qual Strawson resenhou na *Mind* (embora três anos mais tarde). (SNOWDON, 2008, p. 108).[5]

---

[4] Em seu iluminador estudo sobre o desenvolvimento da filosofia analítica, Hans-Johann Glock (2008) distingue três tentativas de reabilitar a metafísica nessa tradição, todas elas surgidas após o colapso do positivismo lógico – particularmente após o abandono do "critério verificacionista da significação" (GLOCK, 2008, p. 48). São elas: (1) "a abordagem naturalista de Quine da ontologia" (GLOCK, 2008, p. 48), (2) a "metafísica descritiva" de Strawson (GLOCK, 2008, p. 49-50), e (3) o neoessencialismo originado da semântica dos mundos possíveis para a lógica modal e das teorias da referência direta (GLOCK, 2008, p. 50-51).

[5] Snowdon também chama a atenção para um trecho de uma entrevista cedida por Strawson em que transparece sua fascinação imediata ao confrontar a obra de Wittgenstein;

Vale notar que um ano antes da publicação das *Investigações filosóficas* Strawson já havia publicado "On Referring" (1950), artigo no qual fornece um exemplo claro do emprego da metodologia da "filosofia da linguagem comum" na dissolução de uma confusão conceitual. O alvo imediato de Strawson é a teoria das descrições definidas proposta por Russell em "On Denoting" (1905); indiretamente, contudo, Strawson se posiciona contra o logicismo e o formalismo que o artigo de Russell veio a representar de modo paradigmático na filosofia analítica.[6] De acordo com Strawson, em "On denoting" Russell não distingue entre *frases* com sentido, por um lado, e seu *uso* habitual para referir, por outro, supondo de maneira equivocada que todos os usos de frases servem para fazer enunciados verdadeiros ou falsos. Se distinguirmos "frases" [*sentences*] de "enunciados" [*statements*], veremos que as frases possuem usos muitos mais variados do que os enunciados, e que, portanto, não são "em si mesmas" nem verdadeiras nem falsas (o que dizemos com elas *em alguns contextos* pode ser verdadeiro ou falso, mas há também outros usos além dos declarativos). Assim, Strawson argumenta que Russell confundiu *significado* com uma *condição de verdade* (ou de referência). Contra isso ele defende que:

> a questão de saber se uma frase ou expressão é *significativa ou não* nada tem a ver com a questão de saber se a frase, *proferida* [uttered] *em uma ocasião particular*, está, naquela ocasião, sendo usada para fazer uma afirmação verdadeira ou falsa ou não, ou se a expressão está, naquela ocasião, sendo usada para fazer referência a, ou falar de, qualquer coisa [...]. [O] fato de que [a frase] é significativa é o mesmo que o fato de que ela pode ser empregada corretamente para falar sobre algo e que, ao

---

Strawson afirma: "Quando, no início dos anos 1950, vi pela primeira vez um texto datilografado do *Blue Book* de Wittgenstein senti que estava, por assim dizer, vendo o pensamento nu pela primeira vez". A entrevista encontra-se em Pyle (2012), e a passagem citada está na p. 42.

[6] Devemos a Frank Ramsey a conhecida afirmação de que o argumento de Russell em "On Denoting" constituiria "o paradigma da filosofia" (analítica) (RAMSEY, 1908, p. 30). Vale notar que apenas dois anos depois da publicação de "On Referring" Strawson publica seu *Introduction to Logical Theory* (1952), onde se posiciona explicitamente contra o formalismo à Russell. Como ele coloca em sua autobiografia, seu objetivo com aquela obra foi mostrar que, embora "a lógica formal moderna" seja "perspícua, poderosa e elegante", ela "não é um instrumento adequado para revelar claramente todas as características estruturais da linguagem como a usamos. Trata-se, em vez disso, de uma abstração idealizada de grande poder e beleza, uma ferramenta de fato indispensável para esclarecer muito do nosso pensamento, mas não, como alguns são tentados a supor, da chave única e suficiente para o funcionamento da linguagem e do pensamento em geral" (HAHN, 1998, p. 8-9).

empregá-la assim, alguém estará fazendo uma afirmação verdadeira ou falsa. (STRAWSON, 1950, p. 172-173).

A conclusão é que *em pelo menos alguns casos* (incluindo o famoso "O atual rei da França é calvo") uma frase pode *ter sentido* mesmo que – dado que sua referência habitual falha – *não seja nem verdadeira nem falsa*. A moral da história é que uma atenção mais cuidadosa aos detalhes do *contexto de uso* da linguagem cotidiana evitará confusões filosóficas.

Resultados como esse, obtidos através de uma análise detida de usos correntes da linguagem cotidiana, parecem muito distantes do que se esperaria da aplicação da metodologia da "metafísica descritiva", conforme definida na Introdução de *Individuals*. De fato, o próprio Strawson reconhece que a abordagem privilegiada naquela obra acaba indo além do "melhor, e, na verdade, o único caminho seguro em filosofia", a saber, "um exame atento do uso efetivo das palavras" (STRAWSON, 1959, p. 9-10). A razão para isso é que:

> as discriminações que podemos fazer, e as conexões que podemos estabelecer dessa forma não são gerais o suficiente e tampouco vão longe o suficiente para satisfazer a plena exigência metafísica de entendimento. Pois quando nos perguntamos como usamos esta ou aquela expressão, nossas respostas, embora sejam reveladoras até certo ponto, tendem a pressupor, e não a expor, aqueles elementos estruturais que o metafísico quer que sejam revelados. A estrutura que ele busca não se mostra prontamente na superfície da linguagem, mas nela jaz submersa. Ele deverá abandonar o seu único guia seguro quando esse guia não puder levá-lo até onde ele deseja chegar. (STRAWSON, 1959, p. 9-10).

As considerações apresentadas nessa passagem ensejam uma série de questões que mereceriam ser exploradas detidamente, com o intuito de fornecer uma avaliação crítica do projeto filosófico strawsoniano. Elas envolvem saber qual é exatamente a natureza dessa "exigência metafísica de entendimento", e se ela é de fato legítima; também incluem saber por que, afinal de contas, deveríamos preferir uma representação sistemática e geral da estrutura do nosso esquema conceitual, em vez de um conjunto de descrições detalhadas de certas regiões deste esquema. Por fim, será que ao alegar que tais descrições simplesmente pressuporiam "elementos estruturais" (em vez de expô-los), o próprio Strawson não estaria pressupondo o que quer provar – a saber, que de fato existam tais elementos?

Responder satisfatoriamente a essas questões certamente exigiria um texto de maior envergadura. Por isso meu objetivo aqui será apenas

dar os primeiros passos nessa direção. Para tanto será necessário obter uma compreensão mais clara dos contornos do projeto strawsoniano, particularmente dos argumentos oferecidos para pôr à mostra os "elementos estruturais" que, segundo ele, subjazem em nossa linguagem e em nosso pensamento. Esse será o objeto da seção 3.3 deste capítulo. No momento gostaria de deixar essas questões em aberto, chamando a atenção para alguns paralelos entre a caracterização inicial do projeto strawsoniano oferecida acima e a descrição apresentada por Wittgenstein, e criticada por ele, para a motivação última da busca metafísica por categorias fundamentais. Farei isso brevemente na seção seguinte, tomando como objeto de análise a obra responsável pela introdução do pensamento maduro de Wittgenstein a Strawson e seus colegas de Oxford: o *Blue Book*.[7]

## 3.2 Wittgenstein e a "ânsia por generalidade"

Nos escritos posteriores a 1930, Wittgenstein desenvolve gradualmente a nova metodologia que caracterizará sua posição madura, cuja expressão mais definitiva encontra-se nas *Investigações filosóficas* (WITTGENSTEIN, 2001). Um aspecto fundamental dessa nova metodologia é o emprego dos "jogos de linguagem". Uma das primeiras ocorrências da expressão "jogos de linguagem" nos escritos de Wittgenstein encontra-se na seguinte passagem do *Blue Book*:

> [Os jogos de linguagem] [...] são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias. [...] O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas de linguagem ou de linguagens primitivas. [...] Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes. Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não diferem essencialmente das nossas formas mais complicadas. Apercebemo-nos da possibilidade de construir as formas complicadas pela adição gradual de novas formas a partir das formas primitivas. (WITTGENSTEIN, 1958, p. 17).

---

[7] Ver nota 5. A obra que conhecemos como *Blue Book* é uma seleção de notas ditadas por Wittgenstein para alguns de seus alunos na Universidade de Cambridge, nos intervalos das aulas ministradas no ano acadêmico 1933-1934. Um relato esclarecedor do contexto em que essas notas se originaram é dado por Bouwsma (1961).

Tendo chamado a atenção para as vantagens da aplicação desse método (cujos detalhes não cabe explorar aqui),[8] Wittgenstein afirma que "o que torna difícil seguir essa linha de investigação é a nossa ânsia por generalidade [*craving for generality*]" (WITTGENSTEIN, 1958, p. 17). Essa ânsia, continua ele, "resulta de várias tendências relacionadas a confusões filosóficas particulares" (WITTGENSTEIN, 1958, p. 17), as quais ele passa a enumerar e analisar. Para nossos fins será suficiente chamar a atenção para duas dessas tendências. A primeira é "procurar algo comum a todas as entidades que comumente subsumimos a um termo geral" (WITTGENSTEIN, 1958, p. 17). O exemplo analisado neste contexto (e famosamente retomado nas *Investigações filosóficas*) é o do termo geral "jogos", e o contraponto à tendência mencionada será a atenção às "semelhanças de família" que caracterizam os vários usos desse conceito:

> Estamos inclinados a pensar que deve haver algo comum a todos os jogos, digamos, e que essa propriedade comum é o que justifica a aplicação do termo geral "jogo" aos vários jogos; mas na verdade os jogos formam uma *família* de membros que possuem semelhanças de família [...] e essas semelhanças se sobrepõem. (WITTGENSTEIN, 1958, p. 17).

A segunda tendência que gostaria de mencionar é a "preocupação com o método da ciência", i.e., "o método de reduzir a explicação dos fenômenos naturais ao menor número possível de leis primitivas; e, na matemática, de unificar o tratamento de diferentes tópicos usando uma generalização" (WITTGENSTEIN, 1958, p. 18). Wittgenstein indica o que considera problemático com essa tendência, e também oferece sua alternativa metodológica na seguinte passagem:

> Os filósofos constantemente têm o método científico ante seus olhos, e estão irresistivelmente tentados a fazer e a responder questões da maneira em que a ciência o faz. Essa tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade. Quero aqui dizer que nunca teremos como tarefa reduzir seja o que for a qualquer outra coisa, ou explicar seja o que for. A filosofia é "puramente descritiva". (WITTGENSTEIN, 1958, p. 18).

Essa passagem fecha um círculo em nossa análise: começamos com uma apresentação dos aspectos definidores do projeto metafísico strawsoniano – o

[8] Tratei desse tema com mais detalhe em Techio (2012).

caráter descritivista (por oposição a revisionista) e o ideal de generalidade; passamos brevemente pela crítica wittgensteiniana a um desses aspectos – a ânsia por generalidade – e terminamos com uma defesa de outro – o do caráter "puramente descritivo" da filosofia. Com isso espero poder motivar uma reflexão mais detalhada acerca das semelhanças e diferenças existentes entre as metodologias defendidas por esses filósofos, bem como entre o tipo de resultado esperado por cada um deles. No caso de Strawson, tínhamos uma ideia clara do resultado pretendido: uma descrição de traços estruturais de nosso "esquema conceitual"; mas qual seria o resultado pretendido por Wittgenstein? Será ele incompatível com o projeto strawsoniano, ou seriam esses resultados não apenas compatíveis, mas também complementares?

O próprio Strawson oferece pistas para responder a essas questões em um texto autobiográfico publicado poucos anos antes de sua morte, do qual gostaria de citar uma passagem extensa, que considero crucial para compreendermos sua relação com a filosofia de Wittgenstein:

> [...] se partilho de alguma concepção sobre qual deve ser nossa finalidade ou objetivo geral em filosofia, trata-se, se o entendi corretamente, da [concepção] de Wittgenstein, pelo menos em sua fase madura. Ou seja, a nossa função essencial, se não a única, é obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceito mais gerais, e de seu lugar em nossas vidas. Devemos, em suma, almejar uma autocompreensão conceitual humana geral [*general human conceptual self-understanding*].
>
> Wittgenstein percebeu que uma condição necessária para alcançar isso era libertar-nos do falso entendimento; rasgar o véu de ilusões sedutoras ou imagens simplificadas que permeiam ou constituem grande parte da teoria filosófica existente, e que nos impede de ver com clareza, de obter a visão desobstruída de que precisamos. Para essa tarefa Wittgenstein dedicou grande parte de seus poderes formidáveis, e o fez com a eficácia única de um gênio. Mas devo acrescentar que, segundo penso, sua ansiedade quase obsessiva para nos libertar das falsas imagens, dos mitos e ficções da teoria filosófica, levou a uma certa perda de equilíbrio em seu pensamento. Isso aconteceu de duas maneiras. Primeiro, isso o levou a uma desconfiança em relação à teorização sistemática em geral – e, portanto, a um menosprezo em relação à possibilidade, ou, na verdade, do que a meu ver é um fato, de que os conceitos e categorias mais gerais do pensamento humano formam, em suas conexões e interdependências, uma estrutura articulada que é possível descrever sem falsificação. Na verdade, o que procurei mostrar em minha obra sobre Kant é que a primeira *Crítica* contém, além de muitas outras

> coisas que são mais questionáveis, um esboço de muitas características essenciais de uma tal descrição.
>
> Em segundo lugar, esta mesma ansiedade para nos libertar da falsa teoria conduziu Wittgenstein, segundo penso, a minimizar ou ignorar, ou pelo menos dar muito pouco reconhecimento a alguns traços disseminados da nossa experiência e do nosso pensamento não filosófico comum. É verdade que tais traços podem, quando pensamos filosoficamente, prestar-se à inflação gratuita, à mitificação, a falsas imagens fantasiosas – todas elas alvos adequados de hostilidade e de desprezo por parte de Wittgenstein, os "castelos de cartas" que era parte de sua missão destruir. Mas isso não é razão para deixar de reconhecê-las plenamente como as características inofensivas e inescapáveis que são. (STRAWSON, 2003, p. 12).

A passagem acima é bastante reveladora. Note-se que, mesmo nos momentos em que Strawson pretende realçar as contribuições *positivas* de Wittgenstein, ele acaba forçando a leitura em uma direção generalista que, para dizer o mínimo, não é incontroversa na literatura wittgensteiniana ("obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceito *mais gerais*", "almejar uma autocompreensão conceitual humana *geral*"). Ilustrarei essa controvérsia exegética na sequência, confrontando as interpretações de Peter Hacker (seção 3.4) e de Stanley Cavell (seção 3.5). Antes, porém, cabe analisar com mais cuidado a proposta strawsoniana. Farei isso na próxima seção, tomando como objeto de análise os capítulos 1 e 2 de *Análise e Metafísica*, nos quais a metodologia da "metafísica descritiva" – aqui rebatizada de "análise conectiva" – é apresentada de maneira mais clara e acabada.

## 3.3 Strawson: conexões e conceitos básicos

No capítulo 1 de *Análise e Metafísica* Strawson apresenta uma distinção entre duas imagens ou analogias propostas para esclarecer a natureza da "análise conceitual": a analogia terapêutica e a analogia gramatical. De acordo com a primeira analogia o filósofo analítico não ofereceria doutrinas nem teorias, mas sobretudo uma técnica para curar certos tipos de "desarranjos mentais", os quais surgiriam quando nossos conceitos tornam-se "ociosos", i.e., desligados de seus usos correntes e dos interesses práticos ou teóricos que constituem sua significação. A "cura" para esses desarranjos consistiria em (re)engrenar os conceitos ociosos no "mecanismo" da linguagem (STRAWSON, 2002, p. 15-17). De acordo com a segunda analogia o filósofo analítico se esforçaria para "produzir

uma análise sistemática da *estrutura conceitual* geral cujo domínio tácito e inconsciente é mostrado na prática cotidiana" (STRAWSON, 2002, p. 21).

Strawson concede que essas duas imagens têm muito em comum, particularmente no tocante à importância que ambas atribuem "ao uso efetivo dos conceitos nas suas esferas próprias" (STRAWSON, 2002, p. 23). Mas ele também faz questão de assinalar que "o espírito e os objetivos" dessas imagens são significativamente diferentes:

> Na analogia gramatical sugere-se um sistema; uma estrutura subjacente a ser revelada ou até uma explicação. Há a sugestão de adicionar ao domínio prático algo como uma compreensão teórica do que estamos a fazer quando no exercício desse domínio. A analogia terapêutica, por outro lado, parece ter um espírito mais negativo. Não se trata de construir um sistema, mas "reunir lembretes" com um determinado fim; libertar-nos das confusões e perplexidades em que caímos quando os conceitos permanecem ociosos na mente. [...] De acordo com essa concepção, o filósofo apenas explica a origem das confusões, como é que surgem. Por outro lado, a nós é chamada a atenção, através de exemplos concretos ou imaginados, para o que sempre soubemos – ou seja, como as palavras são normal e efetivamente usadas. E nesse momento o problema filosófico é solucionado da única maneira possível – através de sua desaparição. (STRAWSON, 2002, p. 23-24).

O veredito de Strawson acerca das vantagens e desvantagens relativas dessas concepções é que o "espírito positivo e construtivo da analogia gramatical torna-a mais atraente que a analogia terapêutica" (STRAWSON, 2002, p. 32). No entanto, ele conclui o capítulo perguntando se seria realmente possível fornecer uma "teoria positiva sistemática" que não acarretasse uma "imagem totalmente distorcida" da realidade (STRAWSON, 2002, p. 32.). Essa questão será investigada no capítulo seguinte da obra sob análise, onde serão comparadas duas formas que uma "teoria analítica sistemática" poderia assumir – a saber, a forma redutora (ou atomista) e a forma conectiva.

De acordo com a concepção redutora o objetivo da análise conceitual seria "reduzir o que é complexo aos seus elementos e exibir as relações dos elementos dentro do complexo" (STRAWSON, 2002, p. 33), com vistas a fornecer uma explicação não circular dos conceitos relevantes (STRAWSON, 2002, p. 35). A análise conectiva, por outro lado, partiria de um "modelo de uma rede elaborada, um sistema de itens interligados" tal que a função de cada conceito só poderia ser compreendida através da "percepção de suas conexões com os outros, de seu lugar no sistema – ou talvez melhor ainda, através da

imagem de um conjunto de sistemas dessa espécie engrenados uns nos outros" (STRAWSON, 2002, p. 36). A vantagem desse último modelo, de acordo com Strawson, é que ele permite domesticar a acusação de circularidade: "não há razão para preocupação, se ao percorrer as articulações da rede, voltarmos ao ponto de partida", contanto que obtenhamos um "círculo amplo, revelador e iluminante" (STRAWSON, 2002, p. 36).

A questão que movimenta o restante do capítulo é se o modelo conectivo seria compatível com a noção de conceitos *básicos* ou *fundamentais* (ainda que não propriamente *simples* ou *inanalisáveis*) em nosso esquema. Strawson responde afirmativamente a essa questão, e passa a articular um critério para distinguir entre conceitos básicos e não básicos. Novamente, o ponto é introduzido por meio de uma analogia: "certamente podemos fazer coisas com instrumentos acurados (especializados) que não poderíamos fazer com instrumentos grosseiros (comuns)"; mas, continua Strawson, "só dispomos de instrumentos acurados por causa de instrumentos grosseiros [...] anteriores" (STRAWSON, 2002, p. 38). Assim como ocorre com os instrumentos, também a aquisição de conceitos especializados e "mais refinados" estaria apoiada na posse de "conceitos pré-teóricos da vida cotidiana" (STRAWSON, 2002, p. 38).

Essas considerações analógicas iniciais serão substituídas na sequência por uma definição mais precisa, formulada nos seguintes termos:

> um conceito ou conceito-tipo é básico em sentido relevante se pertence a um conjunto de conceitos gerais, ou conceitos-tipo, que penetram o nosso pensamento, que são irredutíveis e que juntos formam uma estrutura – estrutura esta que constitui a armação do pensamento e da fala correntes e que é pressuposta pelas disciplinas especializadas ou avançadas que contribuem, de diversas maneiras, para a nossa imagem total do mundo. (STRAWSON, 2002, p. 41-42).

A pergunta que surge neste ponto é se a nossa estrutura conceitual (seja ela qual for) não poderia ter sido diferente do que de fato é. Strawson argumenta que podemos imaginar um tipo de experiência em que um "determinado [...] conjunto de conceitos da vida corrente não desempenhasse qualquer papel"; mas ele alega que haveria limites para esse "progressivo despojamento intelectual da nossa experiência" (STRAWSON, 2002, p. 43). A lição extraída neste contexto é explicitamente formulada em termos kantianos: "tudo indica que existem alguns traços estruturais da experiência que são essenciais a toda concepção (inteligível por nós) da experiência de seres autoconscientes" (STRAWSON, 2002, p. 43). Nesse sentido, conclui Strawson, pode-se falar em "conceitos necessários" ou "elementos não contingentes da nossa estrutura

conceitual" correspondendo aos traços estruturais de nossa experiência (STRAWSON, 2002, p. 44). Caberia à metafísica descritiva fornecer uma representação perspícua desses conceitos e, desse modo, na trilha de Kant, "estabelecer como necessária uma certa estrutura conceitual mínima": os "limites inferiores do sentido" (STRAWSON, 2002, p. 44).[9]

Strawson está ciente de que a necessidade dessa "estrutura conceitual mínima" pode ser ceticamente posta em xeque – afinal, "que espécie de argumento pode mostrar que um conceito ou complexo de conceitos possui a necessidade referida?" (STRAWSON, 2002, p. 45). Apesar de conceder que talvez não seja possível refutar esse tipo de ceticismo, oferecendo uma resposta satisfatória para a questão anterior, Strawson conclui, de maneira otimista, que "conseguir chegar à compreensão clara dos aspectos mais gerais da estrutura conceitual, como ela existe de fato – seja ou não possível demonstrar a necessidade desses aspectos –, já é uma tarefa mais do que suficiente para qualquer filósofo" (STRAWSON, 2002, p. 45).

Essa resposta leva Strawson a chamar a atenção para um gênero ulterior de ceticismo, que ele atribui aos "adeptos radicais [...] da analogia terapêutica":

> Eles verão com frieza o projeto de pôr a descoberto a estrutura conceitual subjacente, já que a ideia é: não procurar nada subjacente. Tente observar nas várias atividades práticas humanas ("formas de vida", na terminologia de Wittgenstein) os conceitos que lhe causam perplexidade. Tenha uma clara visão *disso* – o que não é fácil – e livre-se de toda perplexidade. Nada de construir uma teoria geral. O lema é esse. (STRAWSON, 2002, p. 45).

Essa passagem apresenta de modo muito claro o fulcro do desacordo entre um adepto da metafísica descritiva e um defensor da metodologia terapêutica ou wittgensteiniana. A resposta de Strawson para esse desafio é bastante rápida e, por razões que indicarei a seguir, parece-me muito pouco convincente. Eis a passagem em que ela é apresentada:

> Mas, por outro lado, paradoxalmente, a doutrina de Wittgenstein também não trata do que é básico do ponto de vista filosófico, a saber, das "formas de vida"? Com efeito, o próprio Wittgenstein diz: "O que *se tem que aceitar, o dado* – poderíamos dizer – são as formas de vida" [PI II, xi]. E nesse momento desejaríamos perguntar: quer dizer que

[9] Strawson também reconhece, parenteticamente, a existência de uma "fronteira superior" do sentido, e alega que "o sem-sentido floresce tanto por excesso quanto por indulgência conceitual" (STRAWSON, 2002, p. 44).

> nada pode ser dito sobre as conexões entre as formas de vida? Como é difícil achar uma boa razão para dizer que sim, vamos deixar de lado esse gênero de ceticismo. (STRAWSON, 2002, p. 45).

A réplica wittgensteiniana à crítica esboçada acima seria, me parece, simples e direta: é claro que há *muito* para se dizer sobre as "conexões entre as formas de vida" – apenas não há motivos para supor que o estabelecimento dessas conexões equivalha à apresentação de uma "estrutura conceitual mínima", ou de "limites (inferiores e superiores) do sentido", no sentido que é relevante para a empreitada metafísica de Strawson. Novamente, uma compreensão satisfatória desse ponto exige que se diga algo mais sobre esse "dado" que, de acordo com Wittgenstein, teria de ser aceito – as "formas de vida". Mas isso está longe de ser uma tarefa simples, uma vez que há interpretações muito divergentes a esse respeito. Essa divergência será ilustrada a seguir, por meio do confronto entre a posição de Peter Hacker em seu livro *Natureza humana: categorias fundamentais* (3.4) e a interpretação de Stanley Cavell (3.5). Com isso espero fornecer elementos para uma avaliação mais bem informada da real extensão da herança wittgensteiniana de Strawson.

## 3.4 A antropologia filosófica de Peter Hacker: uma tentativa de compatibilizar Strawson e Wittgenstein

Peter Hacker defende uma posição metodológica que procura compatibilizar o interesse terapêutico herdado de Wittgenstein com os ideais de generalidade e de sistematicidade da metafísica descritiva strawsoniana. A seguinte passagem, que serve de abertura à obra *Natureza humana: categorias fundamentais* (HACKER, 2010), fornece um primeiro indício claro do "espírito strawsoniano" do projeto filosófico que Hacker aí perseguirá:

> A filosofia é de pouca valia a menos que aspire a fornecer uma visão geral da totalidade de um domínio de pensamento, a expor a teia ramificada das relações conceituais que o caracteriza e a resolver problemas e intrigas que caracteristicamente acompanham a reflexão sobre ele. (HACKER, 2010, p. vii).

A "teia ramificada" que Hacker tratará de expor nessa obra é a dos "conceitos com os quais articulamos a nossa natureza" (HACKER, 2010, p. 18).

Mais especificamente, seus objetivos serão fornecer uma "descrição metódica da estrutura dessa rede finamente tecida" e um "exame de alguns dos modos pelos quais ela foi e é costumeiramente mal construída" (HACKER, 2010, p. 18). O método adotado para cumprir esses objetivos é o da "investigação gramatical", i.e., o estudo das "normas de representação", "prescrições" ou "regras" que usamos para "descrever como as coisas são" (HACKER, 2010, p. 21). Hacker esclarece que seu uso do termo "gramática", bem como de seus cognatos, constitui uma "extensão wittgensteiniana inócua do uso da palavra pelos gramáticos", e aplica-se a "quaisquer regras de uso das palavras que determinam o sentido ou o significado" – especificamente, esse uso estende-se a "regras que não são meramente sintáticas" (HACKER, 2010, p. 23). Tendo esclarecido esse ponto, Hacker (2010, p. 23) argumentará que as "proposições aparentemente metafísicas acerca de necessidades *de re* são meramente *proposições gramaticais*". Tais proposições expressariam "verdades *conceituais*" aplicáveis a "qualquer linguagem que contém expressões empregadas relevantemente da mesma maneira" (HACKER, 2010, p. 23).[10]

Feitos esses esclarecimentos iniciais creio que estaremos aptos a compreender a apresentação geral fornecida por Hacker para o projeto de "antropologia filosófica" a ser estabelecida na obra sob análise. Essa apresentação é feita da seguinte forma:

> O estudo *filosófico* da natureza humana, contrariamente aos estudos psicológico, sociocientífico e neurocientífico, é *gramatical* ou *conceitual*. A antropologia filosófica, tal como estou empregando o termo, é uma investigação do *esquema conceitual* em termos do qual descrevemos a nós mesmos as nossas complexas relações morais e sociais, damos expressão à nossa vida interior, explicamos, justificamos ou desculpamos nossos pensamentos, sentimentos e ações como seres humanos. O seu produto será, direta ou indiretamente, a descrição de uma teia de palavras e a delineação de suas formas de conexão, bem como uma caracterização das formas de explanação apropriadas para o domínio e distintivas deste. Contudo, ela não produzirá uma *teoria* da natureza humana.
>
> Este livro, *Natureza humana: categorias fundamentais*, investiga as categorias fundamentais por meio das quais pensamos acerca de nós mesmos [...]. Esses temas categoriais são comumente considerados

[10] É interessante notar que, de acordo com Hacker, e pelas razões que acabo de expor, o projeto de metafísica descritiva de Strawson só poderia ser considerado um projeto *metafísico* em um sentido atenuado, "apenas mais gramática" [*just more grammar*], "no sentido estendido do termo ['gramática'] próprio de Wittgenstein" (HACKER, 2003, p. 54, 59).

> como metafísicos. Se por "metafísica" entende-se não o estudo da "essência do mundo" *de re* – suas características necessárias alegadamente independentes da linguagem –, mas antes a investigação dos conceitos estruturais mais gerais que dão forma ao nosso pensamento, então esses temas são de fato metafísicos. *Nesse* sentido, nossa investigação pode ser considerada como metafísica. (HACKER, 2010, p. 24).

Como a passagem acima atesta, Hacker faz questão de distinguir os resultados de uma investigação *filosófica* de nosso esquema conceitual de uma *teoria*: "A filosofia", afirma ele, "é, obviamente, uma *atividade teórica* e não prática. Mas não há nada de hipotético-dedutivo ou preditivo, à maneira das teorias da ciência natural, em seus métodos e resultados", e tampouco ela leva à "formação de novos conceitos para os propósitos da ciência natural, à maneira das teorias na matemática" (HACKER, 2010, p. 25). Entretanto, continua, "isso não significa que a filosofia não seja, ou não possa ser, *sistemática*. Nem significa que ela não possa aspirar ao grau de generalidade que suas elucidações admitem, qualquer que seja esse grau" (HACKER, 2010, p. 25). De fato (e como já indicava a passagem de abertura da obra sob análise), o nível de sistematicidade e de generalidade visado por Hacker é bastante alto: trata-se, em bom jargão strawsoniano, de "determinar os limites do sentido":

> O uso, as regras ou convenções para o uso correto de expressões, determina o que faz e o que não faz sentido. E, ao assim determinar os limites do sentido, são igualmente fixados os limites do que é logicamente possível. O que tem sentido dizer e pensar acerca da natureza humana, da mente, da relação entre mente e corpo, da pessoa e da sobrevivência da pessoa após a morte depende do que significamos por essas palavras. [...] E o que elas significam depende das regras de seu uso. [...] Assim, a espécie de investigação gramatical em pauta não é distinta de uma investigação da natureza *a priori* da espécie humana. (HACKER, 2010, p. 28).

Essa é minha deixa para indicar o que considero uma conjugação problemática entre os ideais strawsoniano e wittgensteiniano que animam o projeto de "antropologia filosófica" descrito acima. Para tanto gostaria de chamar a atenção para uma distinção entre duas leituras possíveis dos escritos de Wittgenstein: a "leitura resoluta" e a "leitura substancial". De acordo com a categorização dessas leituras proposta por Stephen Mulhall (2007, p. 8), o propósito fundamental de uma leitura resoluta seria "identificar e tentar superar a atração da ideia de que há algo que não podemos fazer em filosofia"; o contraste pretendido é com uma leitura que postularia certos *limites a priori*

(p. ex., lógico-gramaticais e/ou metafísicos) para aquilo que se poderia "fazer em filosofia" – particularmente àquilo que se poderia *dizer* (com sentido) em um diálogo filosófico, tais como aqueles ilustrados nos escritos de Wittgenstein.

A diferença fundamental entre essas duas leituras, pelo menos para os presentes fins, reside em suas respectivas compreensões de como o apelo à lógica ou à gramática poderiam ajudar alguém (um filósofo wittgensteiniano, digamos) a obter clareza em uma investigação conceitual. Assim, para um adepto da leitura substancial, a principal razão para invocar a lógica e/ou a gramática seria permitir que procedêssemos a uma análise de certas (pretensas) frases filosóficas, suportada por um determinado conjunto de restrições – por exemplo, uma "teoria do significado" ou uma representação perspícua e sistemática de nossa "estrutura conceitual mínima". Essa análise, por sua vez, permitiria que rejeitássemos as frases examinadas, ou algumas delas, como sendo "determinadamente sem-sentido" [*determinately nonsensical*], ou seja, como se sua falta de sentido resultasse da "tentativa do falante de conjugar palavras inteligíveis de uma maneira ininteligível" (MULHALL, 2007, p. 9). Dada essa visão substancial:

> os lembretes gramaticais articulariam os limites do sentido e, dessa forma, identificariam uma região ou domínio que estaria além desses limites, e da qual somos excluídos. Isso também poderia nos levar a supor que [...] as investigações gramaticais pressupõem ou mobilizam uma teoria filosófica implícita das [...] condições de sentido – quase como se a nossa capacidade cotidiana para distinguir o sentido do contrassenso exigisse, no mínimo, uma base ou fundação filosófica (talvez uma semântica criterial, ou uma teoria dos jogos de linguagem, ou uma antropologia da forma de vida humana). (MULHALL, 2007, p. 9).

De um ponto de vista resoluto, pelo contrário, deveríamos compreender a investigação gramatical como algo que:

> [...] simplesmente mobilizaria a nossa capacidade cotidiana para distinguir o sentido do contrassenso em um contexto filosófico, e, portanto, como isenta de qualquer pretensão de expertise ou de autoridade que exceda aquele tipo de capacidade prática – uma capacidade que pode ser igualmente reivindicada por qualquer falante competente, e, portanto, por qualquer interlocutor filosófico. Ela tomará, por fim, a tarefa principal [a de um filósofo wittgensteiniano] como sendo a de identificar e de tentar superar a nossa sensação de que a gramática é uma limitação da nossa capacidade de expressão e de pensamento – que ela nos priva de alguma coisa. Isso, de fato,

> será equivalente ao tipo de projeto de reconhecimento (por oposição ao desespero, ressentimento, ou negação) de nossa finitude que os leitores resolutos encontram sempre já em funcionamento no *Tractatus*. (MULHALL, 2007, p. 10).

A razão pela qual quis chamar a atenção para essa distinção é fornecer uma motivação inicial para refletirmos sobre a possibilidade de uma compreensão muito distinta da de Hacker no tocante aos objetivos de uma "investigação gramatical" ao estilo de Wittgenstein. De acordo com essa concepção alternativa, resoluta, tal investigação não teria por fim indicar a violação ou "transgressão" (por parte de um interlocutor, digamos) "dos limites do sentido" (HACKER, 2010, p. 28) – da lógica ou da gramática de nossa linguagem – mas antes, e simplesmente, indicar que o interlocutor não foi capaz, até então, de fornecer um propósito claro aos sinais que emprega – *não* devido a qualquer espécie de necessidade *a priori* (gramatical, lógica ou metafísica), verificável apenas do ponto de vista de alguém que possua um domínio *sistemático* e *geral* das condições de sentido, mas sim como uma questão (linguística) contingente, atestável por qualquer falante competente. Uma leitura resoluta nesses moldes foi seminal e exemplarmente defendida por Stanley Cavell, e seu interesse para os presentes fins reside justamente na possibilidade de tomá-la como ponto de partida para buscar uma concepção alternativa da empreitada "descritivista" da metafísica.

## 3.5 O Wittgenstein de Cavell: uma outra maneira de herdar a "filosofia da linguagem comum"

Assim como no caso de Strawson, o ponto de partida da trajetória filosófica de Cavell é o confronto, iniciado em meados dos anos 1950, com a "filosofia da linguagem comum", especialmente como ela se apresenta nos escritos de J. L. Austin e do "segundo" Wittgenstein. O que interessa particularmente a Cavell na leitura desses autores é o tipo de engajamento crítico com a filosofia analítica que eles ilustram – uma relação que não é simplesmente antagônica, mas que tampouco é de simples aceitação. Lembremos que uma tese definidora da filosofia analítica (que tem origem já nos escritos de seus fundadores, Frege, Moore e Russell) é que os problemas filosóficos são expressão de confusões lógicas, as quais, por sua vez, seriam causadas pela imprecisão e pela vagueza da linguagem comum. Essa tese foi mantida intacta – e, de fato, levada ao

paroxismo – pelos proponentes do positivismo lógico, culminando com a própria ideia da "superação da metafísica pela análise lógica da linguagem". É frente a esse pano de fundo que se pode compreender a relação ambígua entre a filosofia analítica (pelo menos dada uma compreensão tradicional dos seus objetivos) e a "filosofia da linguagem comum" exemplificada nos escritos de Austin e Wittgenstein: por um lado, ambos os autores concordam com a tese fundadora da filosofia analítica, a qual identifica a origem dos problemas filosóficos nas confusões geradas pela linguagem comum; por outro lado – e este é o aspecto subversivo de seus procedimentos – ambos demonstram uma abertura decisiva aos recursos da própria linguagem ordinária para superar os problemas que o seu uso, ou seu abuso, cria; em outras palavras, para esses autores a linguagem comum é tanto a *causa* quanto o caminho para a *cura* do impulso metafísico – ou sua contrapartida, o impulso cético – em filosofia.

Essa compreensão da linguagem comum implica uma compreensão particular do papel do "filósofo da linguagem comum", que passa a ser visto como alguém que deve ser capaz tanto de ilustrar e de dar voz às tentações que a posse da linguagem possibilita quanto de tentar superar essas tentações, por meio de uma reflexão que visa recuperar a consciência de certos aspectos do uso da linguagem que podem ter sido suprimidos, reprimidos ou sublimados como resultado dos impulsos (demasiado humanos) relacionados com o ato de filosofar. (Pensem nas questões socráticas do tipo "O que é X?", onde "X" é um termo absolutamente familiar – por exemplo, "virtude", "justiça", "tempo" – mas cujo significado pode, sob uma análise mais detida, parecer enigmático ou obscuro.) Desse modo, a filosofia da linguagem comum é vista por Cavell como uma espécie de (auto-) análise, que visa à descoberta e à articulação de certas dificuldades que afligem, antes de mais nada, um indivíduo particular, e cujo diagnóstico e a subsequente terapia devem, portanto, aplicar-se às necessidades desse indivíduo, e só podem ser "universalizadas" à medida que puderem ser tomadas como exemplares, e não como instâncias de uma metodologia geral.

Nos termos do próprio Cavell, em um de seus escritos mais antigos sobre o tema, a tarefa do filósofo da linguagem ordinária não é desprezar a subjetividade, "mas sim incluí-la; não é superá-la em busca de acordo, mas sim dominá-la de maneiras exemplares".[11] Ao tomar a mim mesmo

[11] Ver "Aesthetic Problems of Modern Philosophy" (CAVELL, 1976, p. 94 [orig. publicado em 1965]). Há um estreito paralelo, notado pelo próprio Cavell nesse mesmo escrito, entre o procedimento filosófico apresentado acima e a lógica dos "juízos estéticos" kantianos (ver, p. ex., *Crítica do juízo*, §§ 7-8 e § 19).

como representante de todos os seres humanos, estou reivindicando uma comunidade; no entanto, essa reivindicação está sempre exposta ao repúdio. Uma filosofia genuinamente disposta a reconhecer e a aceitar esses riscos deve, visando a coerência, internalizá-los, tornando-os condições do próprio texto filosófico, que, por conseguinte, passa a assumir um formato essencialmente dialético, ou mesmo confessional.[12] É por essa razão que, de acordo com Cavell, os "lembretes gramaticais" apresentados nos escritos de Wittgenstein são mal compreendidos se tomados como tentativas (algo complacentes, autoindulgentes, ou mesmo dogmáticas) de estabelecer ou impor um padrão preexistente de correção a um interlocutor (supostamente confuso); sua real pretensão é *testar os limites* do nosso acordo a respeito de um ponto particular. (Registrar acordos efetivos, embora sempre sujeitos a serem desfeitos, é a função dos critérios wittgensteinianos, do modo como os compreende Cavell.)

O caminho resumido acima representa apenas os primeiros passos no desenvolvimento da filosofia cavelliana, mas contém uma indicação importante da visão da linguagem que será sistematizada em *The Claim of Reason* (1979). Um aspecto fundamental dessa visão é a tese de que haveria uma "verdade no ceticismo", tendo em vista que muitas vezes a insatisfação com nossos critérios não estaria exatamente injustificada, posto que eles realmente não podem garantir (impessoalmente) o nosso acordo, e, portanto, o significado do que dizemos. Ora, se é verdade que nossos critérios baseiam-se apenas nos interesses e nas necessidades humanas ("todo o turbilhão do organismo que Wittgenstein chama de 'formas de vida'" (CAVELL, 1976, p. 52)) – as quais, embora fundamentadas em uma "história natural" comum (WITTGENSTEIN, 2001, § 415), encontram-se, assim como essa história, em constante mutação – então nossos critérios devem estar permanentemente abertos à revisão, e, nesse sentido, devem estar sempre sujeitos ao tipo de repúdio favorecido pelo cético. Dada essa concepção da natureza dos critérios, Cavell é constantemente levado a enfatizar que Wittgenstein jamais pretendeu exatamente negar, por exemplo,

---

[12] A seguinte passagem esclarece esse ponto no tocante ao estilo dos escritos de Wittgenstein: "Em sua defesa da verdade contra o sofisma, a filosofia empregou os mesmos gêneros literários da teologia em sua defesa da fé: contra a competição intelectual, o Dogmatismo; contra o Dogmatismo, a Confissão; em ambos, o Diálogo. Inacessível ao dogmatismo da crítica filosófica, Wittgenstein escolheu a confissão e remodelou seu diálogo. Ele contém o que confissões sérias precisam: o reconhecimento total da tentação [...] e uma disposição para corrigi-la e deixá-la de lado [...]. (A voz da tentação e a voz de correção são os antagonistas nos diálogos de Wittgenstein.) Ao confessar você não se explica ou justifica, mas descreve aquilo que se passa com você. E a confissão, ao contrário do dogma, não deve ser acreditada mas sim testada, e aceita ou rejeitada" (CAVELL, 1976, p. 55 [1996, p. 270]).

a possibilidade de uma "linguagem privada" (CAVELL, 1979, p. 329, 344); em vez disso, seu objetivo teria sido mostrar que a privacidade é uma possibilidade humana permanente – portanto, que a superação da privacidade deve ser sempre uma conquista, algo pelo qual cada um de nós tem de assumir pessoalmente a responsabilidade. A implicação é que, contrariamente ao que não poucos wittgensteinianos pensaram, descrever e arrolar nossos critérios simplesmente não pode ser uma maneira de refutar o ceticismo; na verdade, o resultado mais provável dessa estratégia seria justamente o oposto – isto é, o reforço da atitude cética – dada a indicação da real fragilidade dos fundamentos de nosso acordo linguístico. Mas isso não significa que o ceticismo deveria ser simplesmente aceito: o cético pode ter razão em apontar (contra um adversário dogmático) que a existência do "mundo externo" ou de "outras mentes" não pode ser conhecida com inabalável certeza; o erro seria interpretar esse resultado como uma demonstração de que o mundo e as outras pessoas podem não ser reais. Tudo que o ceticismo mostra é que a realidade do mundo e dos demais seres humanos não é função de nosso conhecimento, e sim de nossa aceitação e de nosso reconhecimento – portanto, que os verdadeiros custos envolvidos no abandono cético do consentimento não são (apenas) epistêmicos e teóricos, mas sim práticos ou existenciais, relacionados com um conjunto muito grande de tarefas e de compromissos, cujos limites não podem ser previstos por uma especulação *a priori*.

## 3.6 Considerações finais

A compreensão da natureza dos critérios apresentada acima fornece uma alternativa à "imagem impessoal" do significado e do conteúdo conceitual que parece estar na base de inúmeras posições filosóficas contemporâneas.[13] A hipótese à qual espero ter ao menos fornecido alguma plausibilidade inicial com esta análise é que as posições de Strawson e de Hacker compartilham desse pressuposto. A imagem alternativa que me parece surgir da leitura resoluta da obra de Wittgenstein substitui a busca por fundamentos "externos" por uma ênfase em nossas responsabilidades individuais, permanentes e imprevisíveis na busca de significado e de sentido – um resultado que não é exatamente cético, mas que reconhece e até mesmo simpatiza com as motivações que estão

[13] Argumentei em Techio (2010) que essa imagem impessoal estaria na base tanto do anti-individualismo contemporâneo a respeito do conteúdo mental e do significado (defendido por Saul Kripke, Hilary Putnam e Tyler Burge) quanto da "solução cética" para o problema da normatividade linguística apresentada por Kripke (1982).

na base do ceticismo, e que têm a ver com o reconhecimento de nossos limites, particularmente de nossa real separação e distância em relação ao mundo e aos demais sujeitos.

A conclusão provisória que submeto a apreciação é que a obra de Strawson exemplifica paradigmaticamente a maneira "substancial" de herdar e levar adiante o aspecto descritivista da filosofia de Wittgenstein, buscando compatibilizá-lo com os ideais de generalidade herdados de Kant, e, consequentemente, deixando em segundo plano seu aspecto terapêutico e antiteorizante; já a obra de Cavell vai na direção oposta, enfatizando o aspecto dialético e o caráter tópico dos "lembretes gramaticais" wittgensteinianos. Como se pode perceber nos debates atualmente em curso na literatura, ambas as opções continuam vivas, ganhando novos adeptos e gerando resultados filosóficos interessantes. Entretanto, a meu ver, infelizmente o diálogo entre elas permanece estagnado. Este texto alcançará seus objetivos se puder contribuir, ainda que minimamente, para alterar essa situação, incentivando reflexões ulteriores sobre o assunto.*

## Referências


BOUWSMA, O. K. The Blue Book. *The Journal of Philosophy*, v. 58, n. 6, p. 141-162, 1961.

CAVELL, S. *Must We Mean What We Say?* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

CAVELL, S. Notes and afterthoughts on the opening of Wittgenstein's Investigations. In: SLUGA, H. D.; STERN, D. G. (Ed.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996.

CAVELL, S. *The Claim of Reason*: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy. Oxford: Oxford U. P., 1979.

CAVELL, S. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GLOCK, H.-J. *Strawson and Kant* (Mind Association Occasional). Oxford: Clarendon Press, 2003.

HACKER, P. M. S. *Natureza humana*: categorias fundamentais. Tradução de J. A. D. Guerzoni, Porto Alegre: Artmed, 2010. [Originalmente publicado em 2007 pela Blackwell.]

HACKER, P. M. S. On Strawson's Rehabilitation of Metaphysics. In: GLOCK, H.-J. *Strawson and Kant* (Mind Association Occasional). Oxford: Clarendon Press, 2003.



* Agradeço a Itamar Luís Gelain e Rodrigo Ulhôa pelos comentários feitos a uma versão anterior deste texto.

HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*: an Elementary Exposition. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

MULHALL, S. *Wittgenstein's Private Language*: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations. Oxford: Clarendon Press, 2007.

PYLE, A. (Org.). *Key Philosophers in Conversation*. Routledge, 2012.

RAMSEY, F. P. Mathematical Logic as Based on the Theory of Types. *American Journal of Mathematics*, v. 30, p. 222-262, 1908.

RUSSELL, B. On Denoting. *Mind, new series*, 14, p. 479-493, 1905.

SNOWDON, P. F. Strawson on Philosophy: Three Episodes. *South African Journal of Philosophy*, v. 27, n. 3, p. 36-48, 2008.

STRAWSON, P. F. *Análise e metafísica*: uma introdução à filosofia. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. [Original publicado em 1992 pela Oxford U. P.].

STRAWSON, P. F. *Entity and Identity and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

STRAWSON, P. F. *Individuals*: an Essay in Descriptive Metaphysics. London, New York: Methuen, 1959. [Reimpresso em 1971].

STRAWSON, P. F. *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen, 1971.

STRAWSON, P. F. On Referring, *Mind*, v. 59, n. 235, p. 320-344, 1950. [Reimpresso em Strawson (1971).]

STRAWSON, Peter F. A bit of Intellectual Autobiography. In: GLOCK, Hans-Johann (Org.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

TECHIO, J. Anti-individualismo, autoconhecimento e responsabilidade. In: SILVA FILHO, W. J. (Org.). *Mente, linguagem e mundo*: anti-individualismo e autoconhecimento. São Paulo: Alameda Editorial, 2010. p. 215-270.

TECHIO, J. Solipsismo e reconhecimento: metafísica descritiva com rosto humano. *Principia*, v. 12, p. 217-235, 2008.

TECHIO, J. *The Blue Book* on solipsism and the uses of "I": a Dialectical Reading. *Dois Pontos*, v. 9, n. 2, p. 89-121, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*: The German Text, with a Revised English Translation. 3. ed. Edição e tradução de G. E. M Anscombe. Oxford: Blackwell, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

# 4

# Strawson e Descartes*

*Albertinho Luiz Gallina*

Strawson critica Descartes por ter-se utilizado da identificação de particulares privados, os estados de consciência, para afirmar a existência da mente ou alma racional como um particular básico. A perspectiva assumida por Descartes teria sido equivocada porque a identificação de estados de consciência pressupõe a identificação de pessoas, sendo estas os sujeitos aos quais aquelas características podem ser adscritas. Além disso, estados de consciência não são particulares básicos e sequer são privados, pois se o fossem a sua identificação seria impossível.

Mesmo concordando que há um sujeito ao qual se pode adscrever certas características, como estados de consciência, Strawson afirma que esse sujeito é a pessoa e não a mente ou alma racional. Com isso estaria se afastando da tradição cartesiana, visto que a identificação tanto do sujeito quanto das suas características é de natureza pública e não privada. Ao sustentar a prioridade do conceito de pessoa sobre os demais conceitos que a ele podem ser referidos, Strawson consequentemente estabeleceu que tal conceito é um dos conceitos mais básicos do nosso esquema ou quadro conceitual.

O erro cartesiano consiste em sustentar que a identificação de estados de consciência e da mente, como o sujeito de tais estados, seja realizada por introspecção. Contrário a Descartes, Strawson afirma que a identificação do que quer que seja sempre deve se dar pelo mesmo princípio que regula a identificação de pessoas, a saber, a observação. Pois é a observação e não a introspecção que permite a localização espaçotemporal daquilo ao qual se faz uma referência identificante.

---

* Artigo publicado originalmente na revista *Natureza humana*, v. 10, n. 1, p. 33-54, 2008, com o título "Considerações sobre a crítica de Strawson a Descartes", e republicado aqui com alterações, inclusive no título.

Se esta avaliação da posição de Strawson em relação a identificação dos estados de consciência está correta, então o conceito de introspecção torna-se decisivo para a eficácia da crítica de Strawson ao cartesianismo. Pretendo fazer uma caracterização da sua posição sobre o conceito de "pessoa" e, posteriormente, verificar se Descartes se valeu da introspecção para afirmar a existência de estados de consciência e da mente como o sujeito destes estados.

## 4.1 A identificação de pessoas e o equívoco de Descartes

Strawson defendeu a ideia de que temos um esquema conceitual que permite descrever a realidade empírica. Essa ideia foi apresentada mediante a descrição do nosso esquema conceitual, na qual evidenciou que a sua principal função consistia na identificação dos particulares básicos a partir de conceitos primitivos. Também defendeu que esses conceitos permitiam introduzir novos conceitos e, com isso, formar linguagens especializadas, como é o caso da linguagem científica.

Contudo, operar com esse equipamento conceitual tão sofisticado não possibilita, pelo simples domínio de seus itens e pelo uso dos mesmos, o aprendizado da teoria do seu emprego: "Através da descrição dos diferentes usos dos termos na linguagem ordinária, Strawson confia alcançar o verdadeiro modo de operar os conceitos, as conexões entre o aparato conceitual e os particulares espaços-temporais que constituem o mundo, que é precisamente o que sua metafísica tenta clarificar" (GONZÁLEZ, 1986, p. 256). Essa tarefa que consiste na elucidação do esquema conceitual caracteriza uma concepção filosófica denominada de metafísica descritiva.

Ocorre que além da descrição da realidade empírica, o quadro conceitual também possibilita entendimento comunicativo, por isso a relação de comunicação entre falante e ouvinte surge como um elemento fundamental para a sua metafísica. Por que importa esse elemento da comunicação? Porque somente na relação falante-ouvinte é que se dão as condições para a identificação de corpos materiais e de pessoas: "Não é um mero acidente afortunado o fato de sermos minimamente capazes, enquanto falantes e ouvintes, de identificar os particulares que entram em nosso discurso. Que seja possível identificar particulares de um tipo dado parece uma condição necessária para a inclusão deste tipo em nossa ontologia" (STRAWSON, 1989, p. 20).

Tomar como ponto de partida a linguagem não significa que Strawson vise somente a análise do uso que dela fazemos, procura a partir do uso mostrar sob que condições é possível que uma dada referência a um particular qualquer, feita por um falante, permita a identificação do mesmo por um ouvinte. Para que seja possível identificar um particular, duas condições devem ser satisfeitas: que o falante faça bom uso da linguagem de que se serve para se referir e que seu proferimento seja sobre algo existente.

Portanto, a identificação feita pelo ouvinte descansa em dois pressupostos básicos: que o falante, por estar inserido em uma comunidade linguística, conheça o funcionamento do esquema ou aparato conceitual por ele utilizado; que aquilo que é informado num contexto de fala, quando da ocorrência de uma referência identificante, possua uma existência. Essas duas pressuposições nos mostram que a filosofia de Strawson não se atém somente às regras do bom uso da linguagem, mas também aos aspectos epistemológicos e metafísicos, ambos também implicados nos contextos normais de comunicação.

Essa observação é importante porque com ela queremos mostrar que mesmo inserida nos marcos de uma análise da linguagem, a metafísica descritiva de Strawson vai além da mera descrição linguística, colocando-se na esteira daquelas filosofias que se ocuparam da relação entre as categorias e o mundo. Contudo, essa adesão às metafísicas de filósofos como Aristóteles e Kant significou tão somente uma adesão ao método de investigação, visto que ele não assume como ponto de partida nem a concepção aristotélica da realidade e sequer a concepção kantiana das faculdades do sujeito cognoscente. Strawson parte da linguagem, daquilo que chama de aparato ou esquema conceitual, e procura pelas condições sob as quais se pode identificar coisas individuais.

> A nossa experiência é temporal, sucessiva, esticando o antes e o depois; e também nos oferece, a cada instante, uma extensão espacial ou volume, estendendo-se a partir de um centro, o centro, diríamos, da experiência pessoal. Correspondentemente, a imagem da realidade objetiva é a de um mundo onde as coisas estão separadas e relacionadas no tempo e no espaço, no qual diferentes objetos particulares coexistem e têm histórias; no qual diferentes eventos ocorrem sucessiva e simultaneamente; onde diferentes processos se completam ao longo do tempo. (STRAWSON, 2002, p. 77).

A pergunta pelas condições que permitem realizar identificações de particulares no mundo pressupõe sujeitos, falantes e ouvintes, e também pressupõe o mundo que contém as coisas particulares. Mas estes elementos

comuns às outras metafísicas descritivas não podem obscurecer aquilo que efetivamente é compartilhado com elas. Para Strawson o mais significativo nas metafísicas de cunho descritivo é o modo como se investiga o esquema conceitual, esquema pelo qual são identificados objetos a partir da referência feita mediante o uso de expressões linguísticas.

Strawson se aproxima da filosofia de Kant no aspecto metodológico, aproximação que aparece na sua adoção do argumento transcendental. Porém, a retomada do argumento transcendental não tem por objetivo validar a experiência a partir das condições situadas no âmbito das faculdades cognitivas, como em Kant, mas validar o uso do esquema conceitual a partir das condições situadas no âmbito da experiência. A inversão operada por Strawson em relação à filosofia de Kant resulta da sua recusa do idealismo e da sua adesão ao uso ordinário da linguagem, cuja descrição permite explicitar os conceitos centrais do pensamento.

Contudo, com essa adesão a uma análise filosófica da linguagem a partir do exame do seu uso real, Strawson não permanece na análise da linguagem tão somente, mas pretende apresentar as condições que permitem a identificação de particulares e, com isso, dotar o funcionamento conceitual de uma justificação. Segundo ele a tarefa de justificação a partir da identificação é a mais básica de todas: "Os particulares constituem os objetos de referência fundamentais de todo discurso acerca da realidade objetiva" (STRAWSON, 2002, p. 81). O fato da identificação de particulares somente ser possível pela interação comunicativa atesta que a nossa participação na comunidade de comunicação é o que nos habilita para uma tal tarefa:

> [...] todo esse desenvolvimento cognitivo, conceitual e comportamental ocorre num contexto social; em particular a aquisição da linguagem, sem a qual é inconcebível o pensamento desenvolvido, depende do contato interpessoal e da comunicação. Usei frequentemente expressões como "o *nosso* sistema conceitual", "a estrutura geral do *nosso* pensamento" etc., ao falar dos aspectos básicos ou fundamentais desse sistema ou dessa estrutura. Pode-se achar estranho usar esse plural humano, "nosso", sem acrescentar e considerar como aspecto igualmente básico do *nosso* esquema que cada um deva ver a si próprio numa relação social em que seu propósito interage com os de outros. Se o sujeito é um homem no mundo, parece necessário que o seu mundo seja essencialmente um mundo social. (STRAWSON, 2002, p. 108-109).

Esse entendimento sobre a comunicação nos permite dizer que no capítulo sobre as "Pessoas", Strawson não somente quer resolver o problema

específico da identificação e reidentificação, mas pretende mostrar que esta somente é possível num contexto interativo e não privado. Por isso no seu parágrafo inicial afirma se tratar de uma resposta ao solipsismo, visto tratar-se da identificação de particulares a partir da relação falante-ouvinte (STRAWSON, 1989, p. 90). A identificação de pessoas como particulares básicos não tem somente o intuito de afirmar que, junto com as coisas, as pessoas formam a base do nosso esquema conceitual, mas de afirmar também que a identificação das mesmas tem um caráter público e não privado.

O componente público da identificação, no caso de pessoas, é o que torna relevante a sua crítica ao cartesianismo, dando-lhe sentido: a identificação de pessoas é uma identificação que leva em consideração o caráter observacional dos comportamentos e das condutas. Pois comportamentos são passíveis de verificação pública[1] mediante a observação, donde a identificação das mesmas se dá pela localização no espaço e no tempo.

O conceito de "pessoa" não depende de outros conceitos mais básicos, como é o caso dos conceitos de "mente" e "corpo". Ao contrário do que pensava boa parte da tradição, a ocorrência de noções específicas atribuídas à mente, como as intenções, e ao corpo, como as disposições ou as situações em termos de lugares, não é um indicador de que algo básico seja o sujeito destas noções. Strawson afirma em várias passagens que "pessoa" é uma noção básica, servindo de base para outras noções que dela dependem. O seu cuidado com o uso dos termos e com a colocação dos problemas mostra a importância que esse particular tem para o esquema conceitual, pois identificar pessoas acaba sendo o término de uma busca por elementos básicos que justificam o uso que fazemos do esquema conceitual enquanto quadro geral do mundo.

A crítica endereçada à tradição, no tocante ao conceito de pessoa, aparece na análise de três diferentes concepções sobre o sujeito das experiências privadas, experiências que Strawson (1989, p. 96) denomina muitas vezes de "estados de consciência", "pensamentos", "sentimentos" e "percepções". A constatação dessas experiências pode levar a duas perguntas essenciais: "por que se adscrevem nossos estados de consciência a alguma coisa?" e "por que se os adscreve à mesma coisa a que se adscrevem certas características corpóreas, uma certa situação física etc.?" (STRAWSON, 1989, p. 92). Essas duas perguntas procuram dar conta do conceito de pessoa que aparece em nosso esquema conceitual, a primeira é endereçada ao sujeito de certos tipos de características, que a ele são adscritas, enquanto que a segunda é endereçada à natureza desse mesmo sujeito.

---

[1] Aliás, nisto ele parece estar muito próximo da concepção comportamentalista da ação, como uma conduta pública observável.

Primeiramente, Strawson procura desfazer a ideia amplamente difundida de que a constatação daquilo que ordinariamente adscrevemos a nós mesmos e aos outros, características tanto corporais quanto intelectuais, implicaria uma relação necessária que alguém mantém com o seu corpo. O primeiro esclarecimento é de que o tipo de relação aludida somente poderia ser necessária se fosse uma relação meramente lógica. Contudo, a experiência perceptiva nos mostra que a relação de alguém com seu corpo é causal e não lógica. Pois mesmo sendo único, a sua relação com o corpo é ainda contingente, como tudo aquilo que diz respeito às questões sobre as experiências.

A noção de pessoa não depende de outras noções para a sua identificação, como seria o caso da noção de corpo. Ocorre ao contrário, qualquer identificação do corpo, como quando ocorre na expressão "meu corpo", pressupõe a identificação de algo que além de poder ser sujeito de características corporais, também pode ser sujeito de outras características não corporais, os aludidos estados de consciência, por exemplo. Feito esses esclarecimentos iniciais, Strawson parte para a resposta às duas perguntas anteriormente mencionadas.

A primeira pergunta remete à discussão com as teorias que se posicionam contra a ideia de que há algo que possui as características que usamos frequentemente em nossa linguagem. Com essa discussão pretende mostrar que não é logicamente possível aceitar a tese afirmada pelos defensores da ausência de um sujeito possuidor de certas características. Strawson argumenta que para um conceito dar conta de certos comportamentos será preciso que ele dê conta daquilo que é sentido por alguém, mas não observado por ele e, consequentemente, também dê conta daquilo que é observado por ele, porém que ele não sente.

No limite, a experiência nos mostra que há pelos menos um sujeito que possui tal comportamento. Pois mesmo supondo que o sujeito de uma certa característica seja o corpo, o fato de algo ser possuído por alguém acaba invalidando o pressuposto no qual a teoria da não possessão se apoia. Portanto, estados de consciência e outras características consideradas como "mentais" podem ser adscritas a um sujeito como sendo seu possuidor, embora ainda não se saiba claramente quem é o sujeito ao qual as adscrições são feitas.

A segunda pergunta tem como alvo o mentalismo, mais precisamente o dualismo cartesiano. Não obstante a concordância de Strawson em relação à aceitação da existência de um sujeito, ao qual determinadas experiências são adscritas como sendo suas experiências, ele se afasta da concepção cartesiana ao acrescentar que a adscrição de experiências a si próprio somente é possível se as mesmas podem ser adscritas a outras pessoas. Identificar outras pessoas

como sujeitos de experiências é a condição para a adscrição das mesmas a si próprio. Essa primazia dos outros em relação as adscrições é tanto uma crítica ao modo como Descartes pensava o acesso as experiências privadas, os estados de consciência, quanto uma crítica ao modo como este concebia a natureza do sujeito que as possui.

A teoria de Strawson sobre a pessoa é crítica ao cartesianismo justamente na medida em que tudo o que caracteriza o mental, intenções e sensações, são de natureza pública e não privada. Ao postular a mente como o sujeito das experiências privadas, Descartes estaria não somente tornando impossível a identificação de outras mentes, mas também a identificação de si próprio como sujeito das suas próprias experiências. Contudo, em *Individuals*, Strawson se limita a pontuar alguns aspectos que o afastam da teoria mentalista. A discussão mais detalhada da crítica a Descartes aparece num escrito cujo título é *Self, Mind and Body*, no qual explicita por que a identificação de si próprio como uma mente ou alma racional acaba fracassando. Nesse texto, apresenta um conjunto de argumentos ancorados em dois problemas básicos, a saber, a identificação da mente como o sujeito dos estados de consciência e o dualismo decorrente da distinção ontológica entre a mente e o corpo.[2]

Strawson (1995, p. 140) afirma que, ao adscrevermos características corporais, ações, intenções e sensações aos outros, fica patente nesse modo de falar a "natureza real do indivíduo humano". Natureza real sobre a qual Descartes teria se equivocado, pois pensou dessas características que algumas se referiam aos estados de consciência de uma pessoa, outras às suas condições corporais, e ainda outras como sendo características de ambas as coisas. Mas qual é precisamente o problema com essa forma de conceber um "indivíduo humano", ou seja, o que ocasiona um erro de tal monta?

O problema não é o de reconhecer que uma pessoa é uma natureza com dois lados, um mental e consciente, e outro material ou corpóreo, nos diz Strawson (1995, p. 140), mas sim de reconhecer que são duas coisas distintas: "uma delas é um objeto material, um corpo; a outra um objeto imaterial, uma alma, mente, espírito ou consciência individual". Esse foi, segundo Strawson, o grande erro de Descartes, ter afirmado duas coisas que não são somente

---

[2] É interessante observar que ao iniciar o texto, Strawson se refere a Descartes dizendo que uma das características de um grande filósofo é cometer um grande erro. Essa afirmação nos lembra as palavras de Ryle em seu *The Concept of Mind*, quando afirmou sobre a doutrina oficial, naturalmente tendo por representante Descartes, que ela teria cometido um grande erro, o qual chamou de erro categorial. Apesar do alvo comum, a concepção dualista acerca da mente e do corpo, há uma significativa diferença entre os dois autores sobre a avaliação do erro cometido.

de classes completamente diferentes, mas possuem estados e propriedades totalmente diferentes:

> Nenhum dos predicados que se pode aplicar com propriedade aos corpos (como ter certo peso, tamanho ou cor) se aplica com propriedade às mentes; e nenhum dos predicados que se possa aplicar com propriedade à consciência (como ter um certo pensamento ou experimentar uma determinada sensação) se aplica propriamente aos corpos. Durante o lapso de tempo que dura a vida de um ser humano, essas duas coisas, uma de cada classe, se relacionam de uma maneira peculiarmente íntima. Mas a intimidade de sua união não diminui nem conta contra a essencial independência de suas naturezas. (STRAWSON, 1995, p. 140).

Segundo Strawson, essa maneira de falar das pessoas revela um dualismo de objetos reais ou metafísicos. Pois ao afirmar realidades distintas que ao se unirem formam o "ser humano", Descartes acaba por afirmar que somente uma caracteriza propriamente a pessoa: a pessoa acaba sendo a mente de uma pessoa. Essa é precisamente a diferença do cartesianismo em relação ao senso comum, pensar que o conceito "mente" ou "consciência" pode ser obtido por análise do conceito "pessoa".

Ao mostrar que a redução conceitual cartesiana está fadada ao fracasso, conforme já teriam indicado Wittgenstein e Ryle, Strawson acrescentou uma crítica mais aguda ao reducionismo cartesiano, agora não mais aos predicados, mas aos própios sujeitos. A sua tese, em consonância com o que havia afirmado em *Individuals*, é de que o conceito de mente ou consciência individual somente tem sentido quando for logicamente derivado do conceito de pessoa individual.

Strawson acrescenta que, ao se defrontar com o problema de conhecer a diferença entre uma mente ou consciência individual e duas delas, a fim de justificar o uso do artigo definido "a", como partícula que individualiza "mente" ou "consciência individual", o cartesiano se vê em sérias dificuldades. Além desse problema de identificação, para ele, o cartesiano sequer poderia reidentificar, ou seja, identificar a "mente" como sendo a mesma "mente" em tempos distintos. Esta impotência do cartesiano frente à identificação e à reidentificação revela que os conceitos empregados, no mínimo, carecem de clareza. O contrário se passa com o anticartesiano, cuja posse da regra "uma pessoa, uma consciência; a mesma pessoa, a mesma consciência" (STRAWSON, 1995, p. 145), permite-lhe contar mentes individuais pelo simples fato de que contá-las, é contar pessoas, ou seja, identificar pessoas é o mesmo que identificar mentes.

Por não poder aplicar noção de "identidade" às consciências individuais, o cartesiano se depara com outro problema: a consciência não se conhece como sendo única, idêntica a si mesma. Noutras palavras, não há garantia alguma de que se trata da mesma consciência transcorrido um lapso de tempo. Dada a proposição "eu sou, eu existo" ou "(eu) penso, logo (eu) existo", não há garantia de que se trata do mesmo "eu" nas duas ocorrências. Esses problemas não atingem somente os cartesianos, atingem também todos aqueles que se utilizam de conceitos sobre os quais não conseguem aclarar o princípio de sua aplicação, conceitos como "eu puro", "ego" etc.

A ausência de clareza e de inteligibilidade no uso da noção de identidade, quando aplicada à consciência humana, provém da não observação de que "os conceitos de identidade e diferença de consciências humanas individuais derivam dos conceitos de identidade e diferença de pessoas individuais" (STRAWSON, 1995, p. 146). Ao contrário do que supõe o cartesiano, pessoas individuais como particulares básicos não são mentes, mas "seres humanos, homens e mulheres" (STRAWSON, 1995, p. 146).

Ao se perguntar pela fonte desse erro, Strawson responde que o mesmo decorre da suposta experiência da introspecção ou "concentração introspectiva". Uma vez que a introspecção é uma experiência direta da individualidade e da identidade da alma humana, o problema não reside no fato de a introspecção ser uma experiência, tampouco de ser uma experiência direta e indubitável, mas no fato de que por ela se pretende afirmar uma individualidade e uma identidade da alma humana e não de uma pessoa individual.

Tudo se passa, acrescenta Strawson, como se o cartesiano realizasse um jogo no qual o pronome "eu" não se referisse mais ao que se referia no jogo habitual, isto é, muda o jogo, mas mantém as mesmas regras. A ilusão do cartesiano consiste em pensar que o pronome "eu", agora utilizado para se referir à alma ou consciência, segue as mesmas regras da sua utilização para se referir às pessoas.

O que Strawson afirma é que o cartesiano quer, ao mesmo tempo, salvaguardar a imediatez e indubitabilidade da experiência por introspecção, e conservar a força referencial ordinária do pronome "eu". Ou seja, salvaguardar a força que é própria no jogo em que o pronome "eu" é usado para os propósitos de referência pessoal. Enfim, com essa metáfora, Strawson quer nos mostrar que o cartesiano teria mudado de jogo e, ao fazer isso, não levou em consideração que, por se tratar de um novo jogo, as regras seriam diferentes daquelas do jogo antigo. Ao não perceber essa mudança não percebe que seria preciso explicar a noção de identidade, agora aplicada à alma humana e não mais à pessoa.

Em suma, Strawson mostra que o cartesiano acaba por encontrar-se numa situação difícil, pois além de ter de justificar a tese da imediatez e indubitabilidade da alma, ainda tem que explicar a individualidade da mesma. A indeterminação da identidade conduz o cartesiano à situação de não saber se se trata de uma ou mil almas associadas ao mesmo corpo, aliás, ele sequer conseguiria saber se todas elas teriam ou não a mesma experiência.

Frente a esses problemas, Strawson afirma que só há uma maneira de se sair dessa ilusão: a saída que permite afirmar que somente há uma alma ou consciência que dura todo um determinado tempo está ancorada na admissão de que a individualidade e a identidade da alma dependem conceitualmente da individualidade e identidade da pessoa. Este foi para Strawson o grande erro cometido por Descartes: ter defendido "que a noção de consciência individual ou mente é perfeitamente inteligível independente da noção de pessoa cuja mente ou consciência individual seja ela mesma" (STRAWSON, 1995, p. 142). Noutros termos, Descartes teria sustentado uma redução da ideia de "pessoa" visando a ideia de uma "mente" ou "consciência individual". Este reducionismo o teria conduzido inevitavelmente a tese dualista, isto é, a redução resultou na afirmação de uma essencial independência entre a alma e o corpo.

A concepção dualista da pessoa, por sua vez, teria conduzido Descartes a uma outra consequência inevitável, a saber, de que a pessoa é um *ens per accidens*, uma união contingente da alma com o corpo, e não propriamente um *ens per se*. Para Strawson essa consequência dualista não é válida, pois está assentada num equívoco básico, a saber, a introspecção: "certa experiência de olhar para nosso interior, de concentração introspectiva, da qual muitos de nós somos capazes e que certamente parece ter sido característica das próprias meditações de Descartes" (STRAWSON, 1995, p. 146). Como mostra a passagem, o que Strawson critica é a pressuposição cartesiana de uma certa experiência direta e indubitável.

Ao se valer da introspecção, tomada indevidamente por uma analogia com a experiência cotidiana, Descartes teria afirmado equivocadamente a independência de duas naturezas. Esse é particularmente o problema do qual os outros decorrem. A tese de que a mente pode ser conhecida por introspecção, um autoconhecimento, teria-o conduzido à tese dos dois mundos. Dado que em seu texto Strawson acentua ser a introspecção a fonte dos equívocos cometidos por Descartes, propomo-nos a avaliar o conceito de consciência e verificar se ele pode ou não ser assimilado ao conceito de "introspecção".

## 4.2 É a consciência uma introspecção?

Pensamos que há um problema na crítica de Strawson a Descartes, a saber, ao mostrar que este se valeu da introspecção, uma operação cujo modelo é a percepção sensível, ele acaba por obscurecer o conceito de consciência e o papel que ela desempenha na filosofia cartesiana. Noutros termos, Strawson pensa que Descartes se valeu do modelo da sensibilidade para afirmar o conhecimento de algo que independe da própria sensibilidade. Essa transposição indevida teria permitido afirmar uma espécie de acesso especial e, consequentemente, afirmar a possibilidade de um conhecimento da mente a partir da inspeção dos estados mentais. A ideia de uma inspeção "interior" não deixa de ser uma interpretação atraente no caso da filosofia cartesiana, mas não de todo sem problemas.

O problema é justamente que essa operação introspectiva dos estados mentais, que Strawson crê ser a que Descartes teria utilizado em seus escritos, depõe contra os resultados por ele alcançados. O equívoco reside nessa suposta percepção interna que a rigor somente pode ser aplicada à experiência sensível, por isso o "eu" resultante seria uma pessoa, como afirma Strawson, e não uma mente ou alma racional. Se Descartes de fato estava se referindo a algo como uma introspecção, quando anunciou o que seria o fundamento de todo conhecimento, então se torna difícil não concordar com a crítica feita a ele por Strawson. Uma vez aceite que a introspecção é um conhecimento de conteúdos, análogo ao conhecimento sensível, só que voltado à percepção daquilo que ocorre na mente, resta saber se Descartes efetivamente se utiliza desse conceito e se o faz no sentido atribuído por Strawson.

Mesmo não mencionando diretamente a palavra "consciência" em suas *Meditações*, numa passagem da "Terceira Meditação", Descartes faz menção ao termo "*conscius*":

> Eis por que devo agora interrogar-me para saber se tenho alguma força capaz de conseguir que eu, eu que agora sou, eu ainda seja pouco depois, já que, não sendo senão coisa pensante ou, pelo menos, como agora só se trata da minha parte que é precisamente coisa pensante, se houvesse em mim aquela força, sem dúvida que eu dela estaria *consciente*. Mas, como experimento que não há nenhuma, sou levado a reconhecer da maneira mais evidente, que dependo de algum ente diverso de mim.[3] (DESCARTES, 1999, p. 49).

---

[3] "Itaque debeo nunc interrogare me ipsum, an habeam aliquam vim per quam possim efficere ut ego ille, qui jam sum, paulo post etiam sim futurus: nam, cùm nihil aliud sim quàm res cogitans, vel saltem cùm de eâ tantùm meî parte praecise nunc agam quae est res cogitans, si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio *conscius* essem. Sed & nullam

A palavra latina "*conscius*" foi traduzida de diversas maneiras, na versão francesa foi traduzida por "*connaissance*", na versão inglesa por "*conscious*" e na versão portuguesa podemos verificar que ela figura tanto como "conhecimento", na tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, quanto "consciente", como é o caso da tradução de Fausto Castilho, acima citada. Pode-se observar que, salvo exceções, a palavra latina "*conscius*" é comumente traduzida por "conhecimento". Pois mesmo que a palavra inglesa "*conscious*" possa ser entendida como "consciente", ela mantém o mesmo sentido de "*aware*", no caso em questão referindo-se a "teria conhecimento..." ou "seria sabedor...". Aliás, o próprio Strawson se vale desse verbo para afirmar o resultado do que ele denomina ser uma "experiência introspectiva": "*I* am aware of *myself* now" (1974, p. 175, grifo do autor).

Mesmo que a palavra "consciência" não seja afirmada textualmente, ela está pressuposta no uso que Descartes faz de "consciente". Do mesmo modo que falar de alguém como sendo corajoso é falar dele como alguém que tem ou possui coragem, ao falarmos que é consciente, estamos falando de quem tem ou possui consciência. Sob este aspecto podemos pensar que Descartes pressupõe a noção de consciência em muitas passagens nas suas *Meditações*, ao menos naquelas em que se trata de saber acerca de algum "poder" ou "força", como aparece na citação acima. Nela podemos perceber que a consciência é considerada uma propriedade ou disposição e, consequentemente, anterior àquilo que experimentamos ou conhecemos de algo.

Contudo, "consciência" tanto pode ser entendida no sentido de consciência de um objeto, quanto de consciência de uma conduta, como no caso da consciência de certas ações ou disposições para agir. O importante aqui é que no primeiro caso a "consciência" possui um sentido epistêmico, enquanto que no segundo, no caso de intenções e comportamentos, tem um sentido moral ou prático. A primeira possibilidade de interpretação seria de que Descartes estivesse utilizando a palavra "*conscius*" no seu sentido epistêmico, como conhecimento de um objeto. Mesmo sendo o conhecimento de algo intrínseco e não extrínseco, ainda assim, ao assimilar consciência ao conhecimento de objetos, a consciência não passaria de uma percepção análoga à percepção sensível, daí a justeza em assimilá-la à introspecção. Se este é o caso nas *Meditações*, poderíamos ir mais longe e afirmar, como fazem alguns naturalistas, que a consciência é uma capacidade adquirida ao longo do nosso desenvolvimento biológico, capacidade que não necessariamente seria uma propriedade restrita aos seres humanos.

---

esse experior, & ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere" (*Meditationes, Tertia*, 15, p. 45, grifo do autor).

Uma posição desse tipo pode ser encontrada em recentes discussões sobre essa questão, como é o caso de John Searle, em seu livro *A Redescoberta da Mente*: "Consciência é, assim, uma característica biológica de determinados organismos exatamente no mesmo sentido de 'biológico' em que fotossíntese, mitose, digestão e reprodução são características biológicas de organismos" (SEARLE, 1997, p. 137). Claro que essa é uma posição extremada, mas não de todo sem sentido. Uma consequência da afirmação de Searle é que não poderíamos nos valer da consciência para qualquer afirmação acerca da identidade de pessoas e, no caso de Descartes, seria ainda mais grave, visto que ele teria apenas copiado essa capacidade da atividade sensível. Ao fazer isso estaria dando ao pensar o mesmo estatuto que atribuía à experiência sensível, caso típico de uma simples diferença de grau ou intensidade. Aliás, esse parece ser um dos pontos de apoio de Strawson para mostrar o equívoco de Descartes.

Contudo, talvez Descartes não tenha utilizado a palavra "*conscius*" no sentido estrito de conhecimento, mas num sentido que permitia abarcar outras coisas, como estados de caráter, caso típico onde o que está em questão são as virtudes e os vícios.[4] Nesses casos a expressão "modos do pensar", expressos nas *Meditações*, não significa o mesmo que "estados de consciência", referência sempre presente nas críticas e comentários dos textos de Descartes. Pois estes sempre dizem respeito àquilo que pode ser objeto de um conhecimento, particularmente um conhecimento sensível. Uma vez ampliado o âmbito dos "modos de pensar", dificilmente poderíamos concordar que a consciência seja análoga a uma percepção sensível, aliás, sequer poderíamos concluir apressadamente que se trata de uma percepção.

Essa hipótese interpretativa ganha mais plausibilidade se verificamos as discussões dos filósofos anteriores a Descartes, como é o caso de Tomás de Aquino. Tanto nos escritos sobre teologia quanto nos escritos sobre a verdade, encontramos uma diferença entre sindérese e consciência. A sindérese foi identificada como um hábito, uma "sabedoria" (*sapientia*), que permite o conhecimento dos primeiros princípios, ao passo que a consciência foi considerada um ato que permite a aplicação de leis, constituídas a partir dos princípios fornecidos pela sindérese, aos casos particulares envolvidos nos juízos. Como se pode observar, a consciência é a condição mesma da formulação dos juízos e, consequentemente, também o é de tudo o que deles decorrem. No caso prático, trata-se de deliberações e ações, enquanto que no

---

[4] Em alguns aspectos, como é o caso do sentido prático da consciência em Descartes, seguimos as indicações de Gordon Baker e Katherine Morris (1996, p. 100-138), em particular a discussão sobre o "autoconhecimento".

caso teórico, do conhecimento. Importante destacar aqui que mesmo sendo de natureza cognoscitiva, isto é, envolvendo um "saber", a consciência sempre está relacionada à particularidade, mas não se reduz ou pode ser subsumida àquilo em que a particularidade está envolvida. No caso da sindérese a situação é outra, visto que nela a referência à particularidade se encontra ausente, por isso a necessidade de leis para que os princípios universais sejam aplicados às coisas particulares.

Independente de Descartes não partilhar com Tomás de Aquino essa divisão, ele certamente partilha o fato de que a consciência é tida como um poder que pertence à essência da alma, um poder "inato" ou uma capacidade "inata" pela qual a alma se conhece a si própria e conhece as suas operações. Nesse sentido pensamos que quando Descartes utilizou o termo "*conscius*", estava se referindo a essa capacidade reflexiva exercida sobre um pensamento, do qual esse pensamento depende. Uma capacidade reflexiva que além de dar a "conhecer" um pensamento, um juízo, por exemplo, também revela algo mais acerca desse pensamento, a saber, que ele é um juízo de alguém. A esse alguém ao qual o pensamento pertence Descartes (1983, p. 94) atribuiu diversos nomes: espírito, entendimento, razão, "termos", diz ele, "cuja significação me era anteriormente desconhecida". Portanto, ao dizermos que a consciência é uma propriedade inata à razão, queremos dizer que a razão é sempre consciente de ser ela o sujeito dos pensamentos no momento em que eles ocorrem. Noutras palavras, a razão é consciente de que os diversos pensamentos são seus pensamentos ou suas operações, assim como também é consciente dos conteúdos que eles envolvem.

Feito esse esclarecimento, podemos dizer que embora alguns autores tratem a consciência como uma espécie de "familiaridade",[5] aceitar que a consciência seja um tipo de conhecimento não significa aceitar que a mesma seja uma introspecção. Por quê? Porque seria supor que o conhecimento que a razão tem dos seus poderes ou capacidades seria do mesmo tipo que o das coisas materiais, tal como ocorre nos processos de formação das crenças sobre o mundo.

A consciência é para Descartes a condição do conhecimento e não o contrário. Essa questão pode ser observada no sexto parágrafo da "Terceira Meditação". Quando Descartes apresenta alguns "modos do pensar", afirma que "no momento em que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu

---

[5] Esse é o caso de Manfred Frank (1996, p. 442-464) em sua interessante abordagem sob o título "É a subjetividade um 'absurdo'?".

espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à ideia que tenho daquela coisa" (DESCARTES, 1983, p. 101). Importa observar que ao tomar como exemplo o ato de julgar, pode-se perceber que antes da sua efetivação existe uma disposição para tal, e o julgar propriamente dito é uma ação ou performance decorrente dessa disposição: "julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo *poder de julgar que reside no meu espírito*, aquilo que acreditava ver com meus olhos" (DESCARTES, 1983, p. 97, grifo nosso).

Nessas duas passagens, o julgar aparece como um "poder" da razão, portanto um "poder" do qual a razão é consciente, mas não consciente após o julgamento já ter sido estabelecido. Dizer que a "alma" é consciente de seus pensamentos é dizer que a "alma" é consciente de todas as suas operações. Essa reflexividade da razão em relação as suas operações é afirmada pelo próprio Descartes numa passagem das "Segundas Respostas":

> Pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. (DESCARTES, 1983, p. 169).

Importante observar que o termo "imediatamente" impede que seja dito da consciência que ela provém ou depende do conhecimento. Aliás, impede de pensá-la como um tipo de conhecimento da mesma natureza do conhecimento sensível, só que não mais aplicado aos objetos das sensações, mas às operações da mente, como é o caso da introspecção aludida por Strawson.[6]

Afirmar que para Descartes a consciência é a condição para o conhecimento não significa dizer que a consciência não seja uma cognição, mas tão somente que ela não é conhecimento entendido em seu sentido estrito. Conforme mostra Marco Zingano, a primazia da consciência em relação ao conhecimento também pode ser verificada por contraste com a noética aristotélica:

> Para além da distinção entre sentir e pensar e da atribuição de alma até às plantas, o que radicalmente faz Aristóteles diferir de Descartes é o fato de que, para este último, a consciência reflexiva não só acompanha todo ato mental como é condição necessária do ato mental. A *cogitatio* tem não somente uma descrição coextensiva com a *conscientia* como também uma relação de dependência ou fundamento: toda *cogitatio*

[6] Talvez essa assimilação ao empírico tenha sido a razão pela qual muitos críticos equipararam a consciência ao conhecimento e a autoconsciência ao autoconhecimento.

> é reflexiva porque a *conscientia* é sua condição necessária ou o fundamento. Tanto para Descartes como para Aristóteles consciência e percepção (ou intelecção) são concomitantes; diferem, porém, pois Descartes analisa esta concomitância em termos tais que, se alguém não for consciente, então não terá percepção (ou intelecção), enquanto Aristóteles interpreta a concomitância como indicando somente que, porque se tem percepção (ou intelecção), se é consciente dela. Para um, a consciência é condição necessária para o conhecimento; para o outro, o conhecimento é condição suficiente para a consciência. (ZINGANO, 1998, p. 116-117).

Entendida dessa forma, consciência é um poder da razão, poder mediante o qual ela reflete sobre seus próprios pensamentos ou suas próprias operações. Isso nos permite entender por que boa parte da tradição filosófica, mesmo crítica a certos aspectos da filosofia de Descartes, atribui um importante papel à consciência e à reflexão. Donde identificar consciência e introspecção, ambas como um tipo de conhecimento sensível, parece não dar conta das peculiaridades da filosofia de Descartes.

Talvez essa maneira de entender a consciência poderia ser relacionada a John Locke, afinal, em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, dedica o capítulo XXVII do Livro II a desfazer essa relação intrínseca e necessária entre a "alma" e a consciência. Nesse texto, Locke defende que a consciência deve ser entendida como uma capacidade de "reconhecer-se a si mesmo, agora, como o mesmo eu que era antes; e que essa ação passada foi executada pelo mesmo eu que reflete, agora, sobre ela, no presente" (LOCKE, 1986, p. 318). Dado que é "impossível para alguém perceber sem perceber que ele percebe", pois ter consciência é o mesmo que "considerar-se a si mesmo como um eu, como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e lugares" (LOCKE, 1986, p. 318), podemos inferir além da identificação entre consciência e memória, a consciência acaba sendo uma percepção resultante da experiência ou do conhecimento sensível. Noutros termos, é Locke, e não Descartes, que afirma a consciência como introspecção, como uma reflexão que se dá a partir da percepção ou do conhecimento sensível.

## 4.3 Considerações finais

Queremos finalizar afirmando que esse poder reflexivo da razão, o qual Descartes entende ser a consciência, acompanha a efetividade de todas as operações racionais. Portanto, a consciência não tem uma relação de

exterioridade para com o conhecimento, mas uma relação interna, por isso necessária. Se o conhecer é uma atividade reflexiva o é porque a consciência é sua condição necessária e o seu fundamento. Ao contrário dos que pensam que somos conscientes porque temos conhecimento e, subordinam assim a consciência ao conhecimento, como se a mesma fosse dele dependente, Descartes pensava que conhecemos porque somos conscientes, ou seja, não é o conhecimento a condição para a consciência, antes é a consciência uma condição sem a qual não há conhecimento.

As considerações não anulam a tese de Strawson, antes mostram que ambos os projetos possuem significativas diferenças. Entre elas podemos destacar que toda investida de Strawson pressupõe que a identificação depende da relação entre falantes e ouvintes, e das condições que acompanham essa interação comunicativa. Também não pensamos que foram respondidas todas as objeções feitas a Descartes, sequer que todas possam ter uma resposta favorável a Descartes, mesmo que em alguns aspectos a crítica de Strawson a Descartes se mostre no mínimo problemática. Ao contrário, pensamos que os problemas em relação à interpretação da filosofia cartesiana em nada diminuem o valor da concepção de Strawson sobre o conceito de "pessoa". A sua crítica a Descartes nos mostrou que em filosofia também são importantes a compreensão e o modo de manejar o legado de outros filósofos.

## Referências


BAKER, Gordon; MORRIS, Katherine. *Descartes' Dualism*. London: Routledge, 1996.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Edição Bilíngue. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: IFCH, UNICAMP, 1999.

DESCARTES, René. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores)

DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*. Publicação de Charles Adam e Paul Tannery. Paris: CNRS,Vrin, 1965-1973.

FRANK, Manfred. É a subjetividade um "absurdo"?: algumas dificuldades da redução naturalista da consciência de si. In: BONI, Luis A. de (Org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GONZÁLEZ, W. J. *La teoría de la referencia*: Strawson y la filosofía analítica. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SEARLE, John R. *A redescoberta da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

STRAWSON, Peter Frederick. *Análise e metafísica*: uma introdução à filosofia. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

STRAWSON, Peter Frederick. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen, 1974.

STRAWSON, Peter Frederick. *Individuos*. Madrid: Taurus, 1989.

STRAWSON, Peter Frederick. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós, 1995.

ZINGANO, Marco. *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

# 5

# Strawson: sobre Kant e Berkeley

*Robert Calabria*
Tradução: *Jaimir Conte*

Em *The Bounds of Sense* o nome de Berkeley aparece onze vezes no índice onomástico, mais que o de Hume. Se invertermos a ordem de algumas das primeiras passagens em que o nome de Berkeley é citado, notamos, inequivocamente, o significado negativo que ele comporta e o interesse (também negativo) que tem para a reconstrução da *Crítica* que, de forma muito livre, Strawson propõe em seu ensaio, e que faz deste, independentemente de seu valor intrínseco, uma obra ineludível no que diz respeito à interpretação do texto completo de Kant.

> As doutrinas do idealismo transcendental e a descrição associada de um aparato receptor e ordenador da mente que produz a Natureza tal como nós a conhecemos a partir da realidade incognoscível das coisas tal como são em si mesmas, "são indubitavelmente os principais obstáculos para um entendimento compreensivo" da *Crítica* [...] Kant, como idealista transcendental que é, está mais próximo de Berkeley do que ele reconhece. (STRAWSON, 2006, p. 22).

É conhecido o vínculo (indesejável e indesejado para Kant) que a crítica filosófica fez entre os sistemas de ambos os filósofos, assim como os esforços expressos que Kant levou adiante para esclarecer o que ele entendia como uma confusão e assinalar com clareza a distância que havia entre ambas as concepções.

Como podemos ver, para Strawson, essa proximidade e afinidade são reais (por assim dizer) e frustam o esforço kantiano a ponto de comprometer

a sua própria inteligibilidade (assim *The Bounds of Sense* poderia incluir um tom irônico, como título).

Mas, é correto declarar que há similaridades entre Kant e Berkeley? E, ainda, é justa a crítica "interna" de Srawson em relação a Kant, de que "Kant viola seu próprio princípio de significatividade"?

Um esforço interessante para refletir sobre tais avaliações é feito no artigo "Transcendental Idealism and Phenomenalism", de M. A. Frangiotti.

Pretendemos, assim, propor uma reflexão, certamente limitada e preliminar, do caso de Strawson contra Kant através de uma análise das observações de Frangiotti a propósito da assimilação de Kant a Berkeley.

Num primeiro momento, contudo, queremos expor uma doutrina que é, de maneira desorientadora, semelhante às sustentadas pelos próprios filósofos em relação às quais Berkeley e o próprio Kant determinam suas posições e, de uma maneira importante, as explicam.

## 5.1 Os filósofos com "mente científica"

Esta é a doutrina que Strawson qualifica como "a do filósofo com mente científica" e consiste numa combinação de realismo indireto e teoria representativa da percepção. Ela baseia seu poder de persuasão numa suposta analogia entre o conhecimento dos objetos externos e a explicação da percepção visual por parte da fisiologia corrente no tempo de Berkeley e Kant (e que, para além da sofisticação em suas explicações e da precisão na previsão e controle que nos proporcionou até hoje, permanece substancialmente idêntica).

A questão é esta: um item de natureza *física* (fóton, corpúsculo, movimento vibratório, ou o que quer que seja, não importa para o caso) incide sobre o tecido retiniano e induz nele, causalmente, uma modificação. Esta modificação é transmitida pelo nervo óptico até o ponto de registro visual no córtex cerebral (até onde sei, na zona occipital do mesmo). E, neste ponto, a modificação no córtex corresponde, na mente do sujeito afetado, ao registro sensorial de um ponto de luz, colorido etc., em suma, a uma percepção sensório-visual. A explicação é bastante similar, conceitualmente falando, ao que ocorre na tela de um televisor (tubos de raios catódicos, feixes de elétrons incidentes que sobem e descem desenhando uma estrutura na tela fotossensível que culmina com imagem na mente do espectador). Amplie-se o fenômeno explicado de modo que abarque grandes massas estruturadas e se terá uma explicação de nossa visão dos objetos físicos. Prossiga-se com a ampliação e se terá uma explicação do conhecimento do mundo externo.

Esta explicação encerra, no entanto, duas grandes lacunas (pelo menos). Por um lado, como é que se produz um item puramente mental – uma sensação de luz pontual, por exemplo – a partir de uma modificação física (uma irritação da superfície do córtex)? Por outro lado, se aquilo a que a mente acessa de forma direta é um objeto puramente psíquico – que pode ser tão complexo quanto se quiser: uma sensação/percepção, uma imagem, uma ideia, um conglomerado de ideias que representam um conjunto de objetos externos, uma teoria etc. – de onde extraímos a conclusão de que esses objetos externos são fielmente representados pelos itens psíquicos, como sabemos sequer que eles *existem* etc.? A primeira lacuna está de acordo com o que se tem chamado de problema mente-corpo, a segunda, de problema do mundo externo. Nota-se que às lacunas da explicação correspondem – ou pelo menos assim parece – lacunas de caráter ontológico que aprofundam para o filósofo (mesmo o de mente científica), o problema. Não se trata de distância ou proximidade no sentido literal, mas de modos de ser das entidades envolvidas. O exemplo da explicação fisiológica do registro visual mostra isso com clareza: embora a modificação ocorra no cérebro – para Descartes, por exemplo, precisamente na glândula pineal – e a ideia correspondente esteja na mente, há um hiato substancial entre uma e outra (para Descartes, "substancial" no sentido técnico, como sabemos), um abismo explicativo. Como um evento psíquico *causa* (se é que se trata de causalidade) outro evento de natureza totalmente diferente, e reciprocamente?

A outra questão admite, se quisermos, mais nuanças. As cores, os odores, os sabores dos objetos externos podem variar de um sujeito para outro, de acordo com seus estados etc. (um acromatótico não pode detectar determinadas cores, um daltônico pode confundi-las, é provável que o espectro cromático de determinadas pessoas seja mais "próximo" do infravermelho ou do ultravioleta etc.), no entanto, pensou-se (Descartes, Locke) que as propriedades físico-matemáticas dos mesmos eram invariáveis. Assim, estas últimas eram propriedades dos objetos em si mesmos, que estes possuiam absolutamente; por sua vez, as primeiras em todo caso nos informavam somente sobre a nossa própria constituição. Um exemplo anacrônico ilustra bem o caso: uma frequência de luz é uma propriedade objetiva (tantos ciclos por segundo), em correspondência com essa frequência o sujeito vê (por exemplo) vermelho. Dizia-se então que as cores, os odores, os sabores (qualidades "secundárias") não estavam nas coisas mas no sujeito que percebe, enquanto que as outras (qualidades primárias) sim. Desta maneira:

> O filósofo de mente científica não nega o conhecimento empírico dessas coisas tal como elas são em si mesmas, que nos afetam para produzir

> aparências sensíveis. Ele somente nega que as propriedades que, sob condições normais, essas coisas parecem de maneira sensível ter para nós são incluídas (ou estão *todas* incluídas) entre as propriedades que elas têm, e que nós as conhecemos, tal como são em si mesmas. (STRAWSON, 2006, p. 40).

Mas o filósofo "com mente científica" não se livra do problema tal como estava colocado. Locke, por exemplo, não duvida de que tem esse conhecimento baseando-se nas ideias simples das qualidades primárias das coisas, mas permanece mergulhado na perplexidade acerca de como obter esse conhecimento, dado que o objeto imediato da percepção é a ideia mesma e não a coisa em si mesma.

Ora, Berkeley, mencionado por Strawson, cunhou uma concepção incrivelmente engenhosa – e ao mesmo tempo *surpreendente* – acerca de como esse conhecimento nos é proporcionado. Suprime drasticamente os objetos físicos enquanto coisas em si mesmas. No que diz respeito aos objetos, seu ser consiste em serem percebidos, pensados, imaginados; eles são dependentes da mente. São ideias. O problema simplesmente desaparece quando o objeto é *diretamente* apreendido pela mente que o conhece, e assim por diante.

## 5.2 Kant *versus* Berkeley

Como disse anteriormente, Kant dedicou muitos esforços – de acordo com os especialistas, sobretudo nos *Prolegômenos* – com o objetivo de evitar que a sua concepção fosse identificada ou confundida com a de Berkeley, a qual ele chamou de idealismo dogmático.[1]

> O idealista "empírico" típico, como Kant o chama, toma como verdadeiramente reais os estados de consciência sucessivos e questiona ou nega a existência real dos corpos no espaço, ou nosso conhecimento dela. O idealista transcendental, por outro lado, é, diz Kant, um realista empírico que não atribui nenhuma superioridade de *status*, no que diz

[1] Este epíteto não implica por si mesmo desqualificação, pelo menos segundo a explicação de Kant. Supõe somente que para essa variante do idealismo a existência dos objetos físicos não é só colocada em questão – como em relação ao que ele mesmo chama às vezes de idealismo "problemático" e outras de idealismo "cético" – senão declarada *impossível*. E nisso Kant tem toda a razão: Berkeley dedica as primeras 24 seções de seus *Princípios* para persuadir o leitor de que a tese da existência absoluta – independente da mente – do universo físico implica uma contradição ou um absurdo. Ver a esse respeito Calabria (1997a, 1997b, 2013).

> respeito à realidade ou certeza da existência, aos estados de consciência em relação aos objetos físicos. (STRAWSON, 2006, p. 22).

No entanto, o texto acima citado sobre o aparato receptor e ordenador que produz o universo conhecido é o que torna a concepção de Kant uma doutrina de "estilo berkeleiano" (FRANGIOTTI, 1994). E se Strawson está certo em sua crítica, então essa outra pretensão sobre o *status* equitativo deve fracassar. Essa questão continua aberta, em minha opinião, mas todo o esforço exegético que contribua para mostrar semelhanças e diferenças deve ser considerado um avanço. É nesse sentido que é interessante o que Frangiotti assinala. Outra coisa é se seu objetivo principal pode ser considerado cumprido, o que eu acho que é controverso.

Na nota de rodapé número 2, Frangiotti (1994) se refere ao fragmento de Strawson sobre o "aparato mental ordenador" que expusemos acima: expressa a atitude geral de Strawson sobre a "metafísica do idealismo transcendental". Uma das conclusões de *The Bounds of Sense* é que a melhor contribuição de Kant para a filosofia foi feita *apesar* dessa metafísica, de tal forma que parece que "finalmente nega ao mundo natural qualquer existência independente das nossas 'representações' ou percepções, um aspecto ao qual já me referi ao observar que Kant está mais próximo de Berkeley do que ele mesmo admite" (STRAWSON, 2006, p. 35).

O objetivo principal do artigo de Frangiotti é

> defender [...] que, embora seja possível apontar várias *aparentes* similaridades entre Berkeley e Kant, suas filosofias são *completamente diferentes uma da outra* e, portanto, o idealismo transcendental deve ser considerado como distinto do fenomenalismo. (FRANGIOTTI, 1994, p. 73, grifo nosso).

O autor se estende em expor em que consistem estas similaridades "aparentes", referindo e citando textos de ambos, onde parece haver uma "sintonia entre eles", em particular no que diz respeito à solução de várias dificuldades de ordem cética. No início da seção 3 de seu artigo, intitulada "Confronts", ele assinala que, dadas essas considerações "é compreensível por que alguns comentadores colocam as doutrinas de Kant e de Berkeley em pé de igualdade" (FRANGIOTTI, 1994, p. 79).

Onde são dissolvidas essas similaridades aparentes, discutidas, como sabemos, muitas vezes pelo próprio Kant? Frangiotti apela para uma observação de Kant no Apêndice dos *Prolegômenos* na qual declara que o fato de que para Berkeley não haja nada mais que ilusão se explica porque para ele não havia na experiência nada, *a priori*, sendo o espaço e o tempo "meramente empíricos" (FRANGIOTTI, 1994).

O esforço crítico e esclarecedor é importante aqui na medida em que uma tese filosófica engenhosa e contraintuitiva de Berkeley é respondida por uma tese obscura, não menos genial e não menos contraintuitiva do próprio Kant.

A tese de Berkeley é a de que a "externalidade" aparente do espaço em relação ao sujeito (razão pela qual o senso comum o denomina "espaço externo" e o próprio Kant o chama de "sentido externo") se explica como produto de certas "ideias" (imagens) visíveis e sensações visuais. Vamos colocar isso de uma maneira simples mas (acreditamos) clara: assim como se pode induzir no plano de uma pintura a ilusão da existência de uma terceira dimensão mediante a técnica da perspectiva, da mesma forma, pelo controle minucioso de enfoques de nosso dispositivo ocular (conformando-se assim nossa visão estereoscópica) é gerada a "ilusão" desta terceira dimensão na experiência ordinária, segundo a visão berkeleiana. Berkeley antecipou essas considerações antes do *Tratado*, em seu *Ensaio sobre uma nova teoria da visão*. Poderíamos, talvez, dizer que por ocasião dos *Princípios* a questão era colocada deste modo: da mesma maneira como existem ilusões ópticas ordinárias – um objeto pequeno e próximo ao olho parece grande, um objeto grande e situado à distância parece pequeno[2] – existe uma ilusão extraordinária e fundamental: a da exterioridade do espaço. Isso, talvez, torne mais notável a condição *técnica* da observação de Kant em relação a Berkeley acerca de que este faz da própria existência dos objetos no espaço "uma ilusão".

Contudo, o que chama a atenção na resposta de Kant é que ela apela para o caráter *a priori* do espaço, sendo uma das teses da *Crítica* o fato de que a única coisa que conhecemos *a priori* dos objetos é o que *nós* colocamos neles. É óbvio que uma resposta do senso comum seria a de que o espaço e os objetos "dentro" dele existem *realmente*, que os conhecemos pela experiência e que, embora nela ocorram ilusões, os convenientes ajustes indutivos da experiência (apelando talvez para as tabelas baconianas de concordância e de diferença) nos proporcionam o dispositivo de discriminação entre o real e o ilusório. É também óbvio (filosoficamente falando) que esta concepção "realista transcendental" dos objetos físicos – seja ela ateísta ou teísta – apresenta em si mesma as dificuldades expostas acima, aquelas que fazem dela um "idealismo empírico". Mas estas dificuldades não surgem, num primeiro momento, no contexto da atribuição – talvez ingênua – de um caráter *a posteriori* a este conhecimento, senão no contexto da tentativa de explicação de "como é

---

[2] Berkeley dedicou muito espaço em seu *Ensaio* para o fenômeno do tamanho maior da lua em seu nascimento, próximo do horizonte.

possível" este conhecimento do mundo realmente (*tout court*) externo (*tout court*). O curioso dessa resposta de Kant nos *Prolegômenos* é que ela é dada mediante um apelo àquilo que o sistema de Kant tem de idealista – por menos "empírico" ou mais "transcendental" que seja – e não ao que tem de realista (ainda que com qualificação ele o seja).

Frangiotti esclarece, até onde é possível, esse paradoxo retórico: os itens extramentais (uma caixa de cigarros, por exemplo), estão *a priori* ordenados espaçotemporalmente, os itens intramentais (a imagem de um centauro, por exemplo), o estão *somente* temporalmente (FRANGIOTTI, 1994, p. 79-82).

> Berkeley só poderia explicar a sucessão temporal dos itens que são dados aos sentidos e a partir disso inferir os itens espaciais. Assim, ele acabou por tratar todos os dados da sensibilidade da mesma forma. Os objetos empíricos (espaciais), assim como os estados mentais, podem, em vista disso, em última análise, ser ordenados de uma forma temporal. Reconhece-se que essas duas classes diferentes de itens sensoriais têm *status* idêntico. Como consequência, é razoável dizer que Berkeley não explica como os objetos externos, espaciais, são de fato independentes dos estados mentais. Em outras palavras, ele não separa os estados mentais [...] dos itens externos do mundo. *A fortiori*, ele é incapaz de sustentar qualquer distinção legítima entre ilusão e realidade objetiva. (FRANGIOTTI, 1994, p. 82).

Pode o sistema de Kant fornecer os meios para essa discriminação? Sim, na medida em que fornece *a priori* as formas para isso.

> Apenas através do sentido interno não é possível representar os objetos como distintos, não somente uns dos outros, mas também, e especialmente, dos meus pensamentos, porque o sentido interno ordena os itens temporalmente e não espacialmente. Apenas o sentido externo sozinho pode realizar a tarefa de representar os objetos espacialmente, ou seja, como fora de mim. (FRANGIOTTI, 1994, p. 84).

Mas neste ponto pode-se perguntar qual é o papel que desempenha o apriorismo nesta especificação do critério de discriminação e na sua eficácia. Porque um dualista metafísico pode admitir perfeitamente que os itens do mundo externo "ocupam lugar no espaço" e os da pura interioridade da mente não: uma casa não cabe na interioridade da mente, embora "caiba" nela sua imagem. E isso também o senso comum mais rudimentar sabe, e em especial o realismo de senso comum (que é realista transcendental: para ele os objetos físicos são coisas em si mesmas). Sobre o volume, a solidez, o

peso, a densidade etc., (e todas elas qualidades irredutíveis ao temporal) de uma pedra, o Dr. Johnson pretendeu usar o expediente de chutá-la contra Berkeley. E para chamar a atenção sobre *essas* questões não se precisa apelar para o *a priori*. Assim, de qualquer modo, a primeira coisa que se vê quando a mente se detém nisso é que, de fato, Kant procurava desse modo distanciar-se de Berkeley, porém enquanto *idealista*. Vale a pena chamar a atenção sobre isso porque, caso contrário, a ênfase retórico-argumentativa recai sobre a espacialidade e não sobre a condição *a priori* do espacial. A primeira é o que tende a inclinar a convicção do interlocutor, em compensação a segunda é (ou deveria ser) o ponto de Kant. Acho que isso é que Frangiotti adverte quando expõe o seguinte:

> Poder-se-ia levantar uma objeção aqui. Mesmo que se respeite a crítica de Kant de que a ordem espacial não está sujeita à ordem temporal, ainda se poderia responder que, tanto para Kant como para Berkeley, o espaço é de alguma forma dependente da sensibilidade. Embora Berkeley argumente que o espaço é aprendido a partir da experiência e Kant argumente que é constitutivo da mesma, ambos acreditam que o espaço é uma característica da sensibilidade e, por essa razão, um item dependente de nós. Colocado desta forma, parece que Kant também está defendendo que as características espaciais dos objetos são *de alguma forma sujeito-dependentes*. (FRANGIOTTI, 1994, p. 84, grifo nosso).

A resposta de Frangiotti contém um desenvolvimento onde ele expõe a distinção kantiana entre os pontos de vista empírico e transcendental. Transcendentalmente falando, o espaço e o tempo são formas da sensibilidade do sujeito que determinam as condições da totalidade da experiência possível de objetos (e com isso, por exemplo, da totalidade das condições dos objetos da experiência). A partir desse ponto de vista as características dos objetos físicos são dependentes do sujeito. Por outro lado, do ponto de vista empírico (fenomênico, digamos) os objetos fornecidos pelo sentido externo são independentes do sujeito. Neste nível, tanto o físico como o leigo de senso comum podem tratar os objetos físicos como coisas em si mesmas, sem perigo de cair em perplexidade por causa de paradoxos. Segundo Frangiotti, corretamente entendido, nisso consiste, em Kant, a dependência do sujeito dos objetos físicos.

E, na verdade, essa interpretação está de acordo com o que decorre da Analítica, com a Refutação do Idealismo, resultado "anticartesiano" de acordo com Strawson, segundo o qual a própria possibilidade da autoconsciência supõe distinguir a ordem temporal de nossas percepções da ordem em que

estão dispostos os objetos das mesmas (por exemplo: "primeiro percebi isso, depois aquilo", mas levando em conta a simultaneidade das existências materiais referidas pelos deíticos). Sem um marco disposicional permanente para esses objetos eu não poderia ser consciente de minha própria existência no tempo. E esse marco permanente deverá ser o espaço. Assim, "A consciência da minha existência é, ao mesmo tempo, uma consciência *imediata* da existência de outras coisas fora de mim" (KANT, B 276, grifo nosso).

Consciência "imediata": a exigência sensata do realismo direto dos objetos perceptuais. Contra Descartes e Locke (e de acordo com o senso comum) não é que tenhamos percepção direta e imediata só de itens mentais (sensações, ideias etc.), tendo então que obter de modo inferencial a existência externa dos "verdadeiros" objetos que causam tais itens (como "modificações" da mente), senão que temos experiência imediata de objetos fora de nós mesmos.

## 5.3 O que aproxima Kant de Berkeley

Tudo isso é verdade, mas pode-se fazer a seguinte pergunta: por que o sistema de Kant continua sendo idealista apesar da "refutação" do idealismo?

Entre outras razões, porque na explicação dessa imediatidade, no âmbito de sua discussão do Quarto Paralogismo da Razão Pura, Kant não mantém esse bom comportamento e o que ele apresenta é contrário ao acima descrito. Esse texto é importante também porque nele ele apresenta sua autoatribuição metafilosófica como idealista transcendental.

> O idealista transcendental [...] pode ser um realista empírico [...], ou seja, ele pode admitir a existência da matéria sem ir além de sua mera autoconsciência, ou assumir nada mais além da certeza de suas representações, isto é, o *cogito, ergo sum*. Pois ele considera que essa matéria, e inclusive a sua possibilidade interna, são meras aparências; e a aparência, se a separamos da sensibilidade, não é nada. A matéria é, para ele, então, só uma espécie de representação (intuição), que é chamada externa, não por estar em relação com os objetos *em si mesmos externos*, mas porque eles ralacionam as percepções com o espaço no qual todas as coisas são externas umas às outras, enquanto, não obstante, o próprio espaço está em nós. (KANT, A 370, grifo do autor).

É difícil não ver nessa explicação algo suspeito para um realista acerca do problema do mundo externo. Agora, embora em consonância com a

apreensão imediata dos objetos externos, a explicação dessa imediatez não se exerce a partir de "fora" – como quando na Refutação do Idealismo se explicava a experiência interna a partir da externa – senão, e ao contrário, (expressamente) a partir do cogito. Posso apreender os objetos sem sair dele, por assim dizer. Por outro lado, o realismo "empírico" se dá "porque a matéria e até mesmo a sua possibilidade interna é mera aparência e... a aparência, separada da sensibilidade, não é nada".

Certamente poder-se-ia tentar interpretar o fragmento de modo "não muito idealista" (em um sentido berkeleiano), enfatizando ainda o princípio de significatividade kantiano-strawsoniano e o vocábulo "empírico". Pois o que significa a expressão "objeto externo em si mesmo", um objeto transempírico? Nesse caso teríamos razão em considerar (analogamente a um empirista lógico) que a expressão não tem significado. Talvez "externo ao espaço"? Nesse caso, ao que parece, o absurdo é evidente.

Mas a verdade é que, para Kant, essas expressões têm significado. E esse significado é outorgado pelo fato de que "no entanto, o espaço está em nós."

E poder-se-ia acrescentar que, além de significativas, essas expressões denotam. E, finalmente, por isso o cauteloso enunciado "Há alguma coisa externa em si mesma" deve ser verdadeiro.

Se não fosse assim, então se poderia dizer que Kant foi uma espécie de solipsista transcendental (ainda que coletivo), porque, obviamente, se o espaço está em nós e não há nada extraespacial, então nós (ou, no caso mais radical, um eu) seríamos tudo o que há, e uma concepção como essa está longe das convicções filosóficas de Kant.

Assim, em todo caso, poderíamos considerar que Kant é, de algum modo, realista, ainda que em sentido fraco ("há algo além de nós") e, certamente, seu idealismo não é um idealismo redutivo ou solipsista.

Assim, a filosofia de Kant – pelo menos a que se expressa nesse fragmento e em muitos outros afins – é idealista, mas em que sentido? Poder-se-ia dizer que a pergunta fica mais clara à medida que ela é reconstruída assim: "idealista sobre o quê?".

Se não me engano, a resposta a ela deve ser: idealista em matéria de objetos físicos. Para expressar isso de uma maneira provocativa: idealista no que diz respeito à existência da matéria. E isso é, obviamente, o que o aproxima de Berkeley.

Não me parece que haja outro modo de entender o que se diz nesse fragmento: "a matéria e sua possibilidade interna são meras aparências", a não ser como uma tese idealista ("é só uma espécie de representação [...] fora da sensibilidade não é nada" etc.). E em óbvia relação com a citação anterior:

"o espaço é só a forma do sentido interno", "o espaço está em nós" etc. Essas são as palavras de Kant.

Tudo isso faz com que o caráter público do mundo empírico não atenue sua condição de aparência. Uma alucinação *poderia* ser coletiva. Não é o caso que Kant mantenha isso, mas também interessa ver que a acusação contra Berkeley de mergulhar o mundo na ilusão também poderia voltar-se contra ele. Tudo dependeria daquilo que se enfatizasse: "Objetos transcendentalmente internos ao sujeito, *mas* externos no que diz respeito a seu registro empírico", diz o filósofo kantiano. "Externos no registro empírico, *mas* transcendentalmente internos" replica o berkeleiano no jargão do outro. Além disso, a conceituação da tese "o espaço está em nós" que repete em grande medida essa discussão é bastante contraintuitiva. Poderíamos ilustrá-la hoje, no entanto, numa espécie de representação gráfica ao estilo das gravuras de Escher. E é preciso dizer que o próprio Kant é responsável por essa dificuldade.

> Devemos dar crédito absoluto a esta proposição, paradoxal mas correta, de que não há nada no espaço salvo o que nele se acha representado. Pois o espaço não é nada senão representação, e tudo que há nele deve estar contido na representação. Nada há no espaço salvo na medida em que é efetivamente representado nele. É uma proposição que deve realmente soar estranha, que uma coisa possa existir somente em sua representação, mas neste caso a objeção fracassa, na medida em que as coisas com as quais estamos interessados não são coisas em si mesmas, mas somente as aparências, ou seja, as representações. (KANT, A 375).

Todos esses são fragmentos de uma versão do idealismo transcendental "mais proeminente na primeira do que na segunda edição, *mas dominante em ambas*, da qual os críticos de Kant poderiam com razão pretender mostrar afinidades com o idealismo de Berkeley" (STRAWSON, 2006, p. 193, grifo nosso).

O próprio Strawson considera que há diferentes versões do idealismo transcendental, algumas preferíveis a outras, mas se mostra decididamente hostil a todas elas, e que a "dominante entre ambas" não é, talvez, a melhor.

A defesa que Frangiotti ensaia do ponto de vista kantiano contra as assimilações deste (de Strawson e outros) com a filosofia de Berkeley supõe, parece-me, uma visão dos resultados filosóficos de Kant, como uma totalidade mais compacta, sistêmica, que a que nos dá Strawson. Strawson considera o que ele chama de "metafísica do idealismo transcendental", como algo digno de ser deixado de lado.

O que, em todo caso, é preciso dedicar-se a resgatar é aquilo que na *Crítica* é independente do idealismo transcendental, como na citação das páginas anteriores.

Essa diferença de pontos de vista é decisiva na medida em que, se Frangiotti e outros (Allison, por exemplo) estão certos, então a crítica da *Crítica* nos leva a uma questão de "tudo ou nada" para a filosofia de Kant, sem alternativas conciliadoras nem propostas ecléticas: se salva ou se perde em sua integridade com sua metafísica do idealismo transcendental.

## 5.4 Funcionalidade do idealismo transcendental: a dialética

Gostaria de indicar agora como o idealismo transcendental é, na minha opinião, precisamente por essa condição quase berkeleiana, funcional para a resolução por parte de Kant de alguns quebra-cabeças filosóficos.

Como mencionei acima, na dialética transcendental, em sua discussão sobre o Quarto Paralogismo, Kant apresenta um outro argumento complementar de sua refutação do idealismo, mas que contém uma espécie de explicação do caráter imediato da apreensão dos objetos externos, em termos precisamente de idealismo transcendental.

> Nossa doutrina [...] elimina assim toda a dificuldade de aceitar a existência da matéria com base apenas no testemunho de nossa autoconsciência e de declará-la como demonstrada da mesma maneira como a existência de mim mesmo como coisa pensante. Não há dúvida de que sou consciente de minhas representações, estas representações e eu, que as tenho, portanto, existimos. Os objetos externos (corpos), no entanto, são meras *aparências e não são, portanto, nada senão uma espécie de minhas representações, cujos objetos são algo através delas e, independente delas, nada.* Assim as coisas existem tanto quanto eu, e ambos, na verdade, com base no testemunho imediato de minha autoconsciência. (KANT, A 370-371, grifo nosso).

A passagem *explica* como é possível o acesso imediato aos objetos externos da experiência somente com base na autoconsciência, imediatamente, sem necessidade de qualquer inferência (como no problema que se apresentava a Descartes e a Locke). E essa explicação diz: posso fazer isso na medida em que os objetos externos são só aparências e nada fora delas. No jargão berkeleiano esse argumento seria assim: tenho acesso imediato às coisas externas, porque

elas são ideias tanto quanto as minhas ideias de minha autoconsciência, e não menos que elas. E como uma ideia só pode existir em uma mente, portanto... etc. É muito difícil deixar de notar uma afinidade significativa entre as duas formas de argumentar. Mas eu também quero insistir no seguinte ponto: não se trata apenas de dizer que tanto Berkeley como Kant se vangloriam de assegurar que as suas teorias garantem o acesso imediato ao objeto externo, mas de mostrar *como isso é possível*. E parece que não há só um paralelismo ou afinidade entre ambas, pelo menos nessa explicação do assunto. Há, por assim dizer, um ingrediente comum que poderia ser exposto assim: da mesma maneira como Berkeley garante o acesso direto aos objetos externos com base no fato de que são constituídos do mesmo estofo que as ideias (que poderíamos chamar, talvez, de "estofo eidético"), da mesma forma Kant o faz com o fato de que são constituídos do mesmo estofo fenomênico ("estofo transcendental"). Frangiotti cita uma carta de Kant a Beck, onde Kant diz que aqueles que o confundem com Berkeley não percebem que ele fala de idealidade em referência à *forma* da representação, ao passo que seus críticos o interpretam como se estivesse falando de idealidade com relação à *matéria* (os itálicos são de Kant). Pode ser, mas não se vê que utilidade tem essa distinção para interpretar como é que os objetos externos não são nada independentemente das representações, ou para interpretar a nota de rodapé citada anteriormente onde ele expõe o caráter "paradoxal, mas correto", da tese de que o objeto pode existir "apenas em sua representação".

Essa semelhança, ou melhor, identidade, em questões de estofo é o que permite a Kant dar plausibilidade também à sua solução para o problema mente-corpo.

> A matéria, portanto, não significa uma classe de substância completamente distinta e heterogênea com respeito ao objeto do sentido interno (a alma), senão só a natureza distinta dessas representações de objetos cujas representações chamamos externas enquanto as comparamos com as que consideramos pertencentes ao sentido interno, embora, como todos os outros pensamentos, essas representações externas pertençam só ao sujeito pensante. Eles têm, na verdade, essa propriedade enganosa de que, ao representar objetos no espaço, é como se se separassem da alma e parecessem pairar fora dela. No entanto, o próprio espaço no qual elas são intuídas não é nada senão uma representação, e nenhuma contraparte da mesma qualidade pode ser encontrada fora da alma. Consequentemente, a questão já não é mais a da comunhão da alma com outras substâncias conhecidas de um tipo diferente e fora de nós, mas apenas a da conexão das representações

> do sentido interno com as modificações da nossa sensibilidade externa, e sobre a forma como elas podem estar tão conectadas umas com as outras de acordo com as leis constantes, de tal modo que elas exibem a unidade de uma experiência coerente. Na medida em que tomamos as aparências internas e externas em conjunto como meras representações na experiência, nada encontramos de absurdo e estranho na associação dos dois tipos de sentidos. (KANT, A 385-86).

As representações do sentido externo não são nem mais nem menos representações que as do sentido interno. E a referência à condição enganosa das representações externas, na medida em que parecem "pairar fora da alma", lembra de forma inequívoca as observações de Berkeley, acima consideradas, sobre a "ilusória exterioridade" do espaço. A comunidade do "estofo transcendental", por outro lado, é o que faz com que não seja estranho que se possam conectar os dois tipos de representações "para formar uma experiência coerente" (esta última frase é a única que, para Strawson, teria parecido aproveitável nessa passagem de Kant).

Mas, poder-se-ia perguntar, com base em que é possível esse duplo caráter (espaçotemporal) de nossa sensibilidade? E isso particularmente no que diz respeito ao espaço, uma vez que: (i) sua noção envolve a de um mundo objetivo, a existência de "coisas fora de mim"; (ii) seu caráter "enganador", na medida em que encobre a (suposta) verdade do idealismo transcendental nos faz acreditar que os fenômenos que se apresentam são coisas completamente independentes da sensibilidade; (iii) considerando a observação de Frangiotti, em um idealismo berkeleiano o espaço é *derivado* da intuição interna da sucessão (FRANGIOTTI, 1994, p. 81-82). Essa primazia do temporal torna inepto o sistema de Berkeley para discernir o real do ilusório, para dar conta do objetivo.

É no contexto da exposição do idealismo transcendental em sua aplicação explícita ao problema mente-corpo, precisamente no encontro da sua solução, que Kant apresenta um resultado também, negativo, limitador:

> A questão bastante discutida da comunhão entre o pensamento e a extensão, se deixarmos de lado tudo o que é meramente fictício, vem a ser simplesmente esta: *como num sujeito pensante, é possível a intuição externa*, ou seja, a do espaço, com a ocupação do mesmo, a figura e o movimento? E esta é uma questão que talvez ninguém possa responder. Esta lacuna no nosso conhecimento nunca poderá ser preenchida. Tudo o que pode ser feito é indicá-la através da atribuição das aparências externas ao objeto transcendental que é a causa dessa

> espécie de representação, mas do qual nunca poderemos ter qualquer conhecimento e do qual nunca adquiriremos qualquer conceito. Em todos os problemas que possam surgir no campo da experiência, tratamos essas aparências como objetos em si mesmos, sem preocuparnos com a questão do fundamento primário de sua possibilidade (enquanto aparências). Mas, para ultrapassar esses limites, o conceito de um objeto transcendental seria indispensavelmente necessário. (KANT, A 393, grifo do autor).

É bastante claro que esse duplo caráter de nossa experiência sensorial jamais poderá ser objeto de explicação filosófica. É importante conhecer o limite do saber e defini-lo de forma clara e categórica. Nota-se, no entanto, a tensão que há entre as frases (i) e (ii), de nossa exposição anterior. Ela reside, tanto quanto possível, na observação de Kant que enfatizamos, acerca de que no campo da experiência (cotidiana ou científica) nunca se pergunta pelo fundamento da possibilidade da intuição espacial; e as aparências espaciais podem ser – e são – tratadas como se fossem coisas em si, sem nos envolvermos com essa questão. Note-se, finalmente, até que ponto esse tema tem uma capacidade problematizadora: o próprio Kant incorre em uso ilegítimo do termo *causa* nessa passagem, ou seja, a relação entre o objeto transcendental e nossa sensibilidade como um todo jamais pode ser caracterizada mediante um conceito cuja aplicação se restringe ao interior do campo da experiência, a não ser de um modo informal-analógico. Aqui Kant está pensando "em ambos os lados da fronteira". Esse tema deu lugar a uma discussão enorme e labiríntica na crítica kantiana: o chamado "problema da afecção". Para Strawson (2006, p. 38 et seq., 170 et seq., 256 et seq., et passim), de qualquer modo, é uma amostra relevante a ser usada como prova da inconsistência e ininteligibilidade do idealismo transcendental.

## 5.5 A solução das antinomias segundo Strawson

Do mesmo modo, é a sujeito-dependência dos fenômenos espaciais (e temporais) o que permite a Kant resolver o problema das antinomias. Como sabemos, elas dizem respeito ao fato de que mediante a aplicação da razão pura se pode demostrar rigorosamente tanto que o universo deve ser limitado tempo-espacialmente como que deve ser tempo-espacialmente infinito. A explicação reconstrutiva de Strawson (2006, p. 194, grifo nosso) diz:

> Tais leis não são, fundamentalmente, outra coisa senão regras relativas à conexão de percepções, e as afirmações que as invocam não implicam a

> existência de nada a não ser as percepções mesmas. Agora, apliquemos esta doutrina a nosso problema. O problema reside *diretamente na assunção de que as coisas no espaço e no tempo existem independentemente de nossas percepções delas.* Séries de fases da história do mundo retrocendendo até o passado, séries de remotas e mais remotas [...] regiões do universo expandindo-se até fora no espaço; séries de partes de partes de [...] corpos materiais ocupando cada vez mais pequenos volumes dos espaços ocupados por estes mesmos corpos. *Se estas séries de itens existem independentemente de nossas percepções, então deve-se admitir que elas existem como totalidades finitas ou infinitas. Em cada um dos casos estaremos, necessariamente, confrontadas com as alternativas finita e infinita.*

Ou seja, estaremos diante das antinomias da razão pura. Agora, como diz Strawson, se de acordo com a teoria idealista transcendental, os itens que compõem as séries e, por conseguinte, as próprias séries, não existem independentemente de nossas representações, então as únicas séries que temos que considerar são as das percepções sucessivas que, de acordo com o exemplo, correspondem aos avanços sucessivos da investigação empírica que retrocede no tempo cada vez mais, recorre cada vez mais a amplas regiões espaciais, considera cada vez mais pequenos componentes do que chamamos de matéria. E, dada essa situação:

> As experiências essencialmente sucessivas que constituem o conjunto de membros das "séries de exploração" realmente existem. Mas os membros das "séries do explorado" existem somente na medida em que "nos encontramos com eles" nos sucessivos estágios da exploração. Poderíamos concluir que os membros da série do explorado constituem realmente uma totalidade finita só se as séries de exploração chegam a um fim em uma experiência real que pudéssemos identificar como tendo o caráter de uma intuição de um membro limite ou terminal das séries do explorado. Poderíamos dizer que os membros das séries do explorado constituem uma totalidade finita só se continuássemos até o infinito as séries de exploração. (STRAWSON, 2006, p. 195).

Strawson mostra como é necessário que nenhuma dessas alternativas possa ser cumprida. Num caso porque nunca poderíamos ter chegado a um estágio da série de exploração em que poderíamos sustentar a pretensão de que percorremos uma infinidade. Num outro caso, pela ausência de um critério para decidir que uma experiência dada é o último membro possível da respectiva série (STRAWSON, 2006, p. 195).

E se nenhuma das alternativas contraditórias pode ser cumprida, então, *a fortiori*, não pode ser o caso que se cumpram *ambas*. Assim, então, com base na rejeição idealista-transcendental do caráter de coisa em si dos itens dados no espaço e no tempo e das totalidades respectivas que poderiam ter se conformado se evitam as antinomias da razão pura.

Trata-se, como se vê, de uma interessante demonstração, da qual um dos lados envolve uma apresentação do problema do conceito de infinito real.

Assim pois, a doutrina do idealismo transcendental apresentou, de uma forma visivelmente sistemática e unitária, soluções para diversos problemas filosóficos, entre os quais se pode considerar: a existência de proposições necessárias e *interessantes*, com ganho cognitivo (as chamadas sintéticas *a priori*), o problema cético acerca do conhecimento do mundo exterior, o problema mente-corpo, as antinomias cosmológicas etc. Talvez não seja necessário para as explicações da Analítica, como quer Strawson, mas esse fato, além de ser difícil de estabelecer, não é suficiente para considerá-lo digno de mutilação da *Crítica*, esse juízo é, me parece, excessivo. Nem tampouco me parece que uma recusa do mesmo deva ser considerada suficiente com base no fundamento de uma semelhança de famíla com o idealismo de Berkeley. Em primeiro lugar, e, no pior dos casos, esse argumento pretende proceder com base numa desqualificação *ad hominem*. Em segundo lugar, como filósofo, a forma legítima da recusa deveria proceder, se é que o fundamento é certo (e eu creio que o é), a partir do ensaio de uma réplica aos próprios argumentos de Berkeley.

Assim, desse ponto de vista me considero um defensor das pretensões de legitimidade filosófica do idealismo transcendental tanto quanto o pode ser Frangiotti. Contudo, em relação à verdade da observação sobre Berkeley, estou de acordo com Strawson. Para efeito de um contraste final sobre esses pontos considerarei elementos das conclusões que Frangiotti pretende extrair de sua análise, comparando-as com outros textos do próprio Kant.

Frangiotti (1994, p. 89) diz, referindo-se ao sistema de Berkeley:

> É fácil inferir [...] que como para Berkeley os objetos empíricos são reduzidos a estados mentais, seja meus ou de outra pessoa [...] sempre requerem alguém que os hospede. Uma vez que a ideia de um ser senciente, seja ele quem for, é retirada do quadro, a ideia do objeto empírico desaparece.

Seria preciso dizer algo sobre a adequação da metáfora da "ideia de um ser senciente retirada do quadro", mas não é pertinente fazer isso aqui. E, no

final do artigo, observando o que surge do sistema de Kant em matéria de predição ou retrodição a partir da experiência presente, diz:

> Isso nos fornece os meios para construir uma concepção de um mundo externo regido por leis sem a presença de um sujeito humano e, ao mesmo tempo, sem o apelo a Deus ou a outro artifício suprassensível. Um mundo regido por leis sem os seres sencientes torna-se, então, compreensível no âmbito do nosso campo experimental e sem um recurso desagradável a um mundo além do nosso alcance, que é mantido em existência pela intervenção onipotente da Providência. (FRANGIOTTI, 1994, p. 93).

Uma leitura dessa conclusão mostra que ela é muito forte. Muito forte se se entende que os meios para construir essa concepção são obtidos de todo o anterior – ou seja, a análise e discussão da proposta sobre afinidades entre Berkeley e Kant e a observação de diferenças entre o fenomenalismo e o idealismo transcendental – de uma maneira tal que excluam a concepção que no final se rejeita (a do mundo que requer uma mente para manter-se, ao modo de Berkeley).

A outra leitura dessa conclusão mostra que ela é muito fraca, ou seja, que simplesmente manteria que a partir dessa observação *poder-se-ia* construir uma concepção como a que pretende (a do mundo sem Deus, sem humanos, sem mentes etc.). Sobre a primeira possibilidade considere-se a seguinte passagem de Kant:

> Por que teríamos necessidade de uma doutrina da alma fundada exclusivamente em princípios da razão? Indubitavelmente, principalmente para garantir o nosso objetivo primordial de salvar o nosso eu pensante contra o perigo do materialismo. Este objetivo é alcançado mediante o conceito puro do eu pensante que acabamos de apresentar. Porque com esta doutrina estamos tão completamente liberados do temor de que mediante a eliminação da matéria todo o pensamento e até mesmo a própria existência de seres pensantes seria destruída, que, ao contrário, *está claramente demonstrado que se se elimina o sujeito pensante, a totalidade do mundo corpóreo deverá desaparecer: este último não é nada exceto uma aparência na sensibilidade de nosso sujeito, e uma modalidade de suas representações.* (KANT, A 383, grifo nosso).

Não parece que se possa, a partir deste texto, conceder outra coisa senão razão a Strawson. Kant, em matéria de objetos físicos é, se não mutilamos o idealismo transcendental da *Crítica*, tão idealista quanto Berkeley. A única

diferença reside no que se refere ao objeto transcendental *causante* das representações espaciais, uma noção que, como vimos, é de consistência duvidosa (no melhor dos casos) no interior do idealismo transcendental. E, no que diz respeito às condições de sua possibilidade, como disse Kant, nada sabemos.

## Referências


BERKELEY, G. *Ensayo sobre una teoría de la visión*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1948.

BERKELEY, G. Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. In: BERKELEY, G. *Berkeley's Philosophical Writings*. D. Armstrong (Ed.). New York: Collier Books, 1965. p. 42-128.

CALABRIA, R. *Berkeley y el idealismo:* un estudio de su argumento. Montevideo: FHCE-CSIC, Udelar, 2013.

CALABRIA, R. Una familia de argumentos para el idealismo I, *Papeles de Trabajo*, Publicaciones Universitarias FHCE/Udelar, 1997a. p. 1-40.

CALABRIA, R. Una familia de argumentos para el idealismo II, *Papeles de Trabajo*, Publicaciones Universitarias FHCE/Udelar, 1997b. p. 1-33.

FRANGIOTTI, M. A. Transcendental Idealism and Phenomenalism. *Crítica*, v. 26, n. 78, p. 73-95, 1994.

KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Trad. N. K. Smith. New York: St. Martin's, 1965.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*. London, New York: Routledge, 2006.

# 6

# O empirismo pós-kantiano de Strawson*

*Wenceslao J. González*
Tradução: *Jaimir Conte*

Entre as principais características da filosofia de P. F. Strawson está o seu interesse pela teoria kantiana do conhecimento. *De facto*, ele desenvolve uma concepção que é frequentemente congenial às visões de Kant, não somente em sua principal contribuição para esse campo – *The Bounds of Sense* – mas também em seus ensaios metafísicos – *Individuals* e *Analysis and Metaphysics*. Com efeito, elementos importantes da metafísica da experiência da *Crítica da razão pura* (tais como espaço e tempo, objetividade e unidade, permanência e causalidade) ecoam no esquema conceitual de Strawson. Também o afeta o uso filosófico da imaginação (STRAWSON, 1974b, p. 45-65), que Kant propôs e que tem uma continuidade em *Individuals* (STRAWSON, 1959, p. 59-86). Existe também uma coincidência no método, principalmente na metafísica, na medida em que ambos estão preocupados com a "estrutura conceitual que é pressuposta em todas as investigações empíricas" (STRAWSON, 1966, p. 18).

Ao mesmo tempo, em consonância com a principal tendência na filosofia britânica da época, Peter Strawson desenvolve uma perspectiva em teoria do conhecimento que é congenial às alegações centrais do empirismo (tais como o papel da experiência com relação ao significado da linguagem ou dos universais e da abstração). Assim, ele parece combinar dois ingredientes diferentes: por um lado, ele aceita uma posição kantiana – a visão transcendental – que é

---

* Artigo originalmente publicado como: GONZÁLEZ, W. J. Strawson's Post-Kantian Empiricism. In: HINTIKKA, J.; PUHL, K. (Ed.). *British Tradition in 20th Century Philosophy*. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1995. p. 249-257.

*antinaturalista* em seus elementos distintos: o método e alguns conteúdos, e, por outro lado, ele segue uma perspectiva empirista do conhecimento humano, que adota um tipo de abordagem *naturalista* em seu pensamento característico (o conhecimento humano é "naturalmente" bem orientado tal como está) e se conecta com o seu "naturalismo linguístico" (GONZÁLEZ, 1986, p. 254). Consequentemente, surge um problema: Strawson é coerente em sua teoria do conhecimento? Ela não representa, de alguma maneira, uma mistura de concepções muito diferentes do ponto de partida e das características do conhecimento humano?

## 1

Strawson (1988, p. 155) sustenta: "a *Revolução Copernicana* de Kant pode plausivelmente ser vista como tendo prevalecido substancialmente na tradição filosófica à qual pertenço". Isso não significa que o *idealismo transcendental* obteve uma aceitação plena entre os filósofos do século XX que escrevem em inglês; pelo contrário, apenas alguns aspectos da doutrina estão vivos ou florescentes entre os pensadores britânicos. Os aspectos predominantes são aqueles afastados do caráter idealista da dedução transcendental de Kant. Isso é muito claro para o autor de *The Bounds of Sense*, porque ele aceita muitos aspectos da metafísica da experiência de Kant e rejeita a metafísica do idealismo transcendental da *Crítica da razão pura*. Assim, Strawson argumenta que esse livro contém "grandes *insights* e uma grande mistificação" (STRAWSON, 1966, p. 11).

Por um lado, a *Crítica* tem conquistas importantes. Sua principal contribuição positiva é – para Strawson – cumprir o programa de "determinar a estrutura geral fundamental de toda concepção da experiência como a que podemos tornar inteligível para nós mesmos" (STRAWSON, 1966, p. 44). Ele pensa que a parte mais interessante e original da *Crítica* é "a investigação dessa estrutura restritiva de ideias e princípios cujo uso e aplicação são essenciais para o conhecimento empírico, e que estão implícitos em qualquer concepção coerente da experiência que podemos formar" (STRAWSON, 1966, p. 18). Por outro lado, ele considera que Kant vai muito longe com esse programa, porque a essência dessa "Revolução Copernicana" é a teoria da mente fabricando a natureza: a própria possibilidade do conhecimento das características necessárias da experiência é vista como dependente de um subjetivismo transcendental (STRAWSON, 1966, p. 22-23).

Assim, para Strawson, os principais obstáculos para uma compreensão favorável da *Crítica* são as doutrinas do idealismo transcendental e a imagem

associada do aparato de recepção e ordenação da mente produzindo a natureza como nós a conhecemos, independente da realidade incognoscível das coisas como elas são em si mesmas (STRAWSON, 1966, p. 22). Ele sustenta que a "metafísica transcendente" que está preocupada com um reino de objetos inacessíveis à experiência não é aceitável (STRAWSON, 1966, p. 18).

A teoria copernicana de Kant foi uma tentativa de explicar o *status* das proposições sintéticas *a priori*, um ponto fundamental para uma metafísica reformada compatível com o conhecimento científico. Mas essa tentativa não foi bem fundamentada, porque "Kant em nenhum lugar oferece uma abordagem teórica moderadamente satisfatória da dicotomia entre proposições analíticas e sintéticas *a priori*; nem pode ser coligida de seus exemplos casualmente espalhados" (STRAWSON, 1966, p. 43).

Strawson também sustenta que existem consideráveis deficiências na concepção de conhecimento na *Crítica*:

> todo o tratamento de Kant da objetividade é conduzido sob uma limitação considerável, quase, pode-se dizer, um obstáculo. Ele não depende de modo nenhum, ou mesmo se refere, ao fator sobre o qual Wittgenstein, por exemplo, insiste tão fortemente: o caráter *social* de nossos conceitos, as relações entre o pensamento e a fala, a fala e a comunicação, a comunicação e as comunidades sociais. (STRAWSON, 1966, p. 151).

Apesar dessas discrepâncias, Strawson insiste sobre as contribuições relevantes dos novos fundamentos de Kant para a metafísica e seu estudo do conhecimento humano. Ele considera que Kant nos dá dois dos três pressupostos que nos permitem compreender que temos justamente as funções de julgamento (as formas lógicas e, portanto, sem dúvida, apenas os conceitos puros) e justo as formas espaçotemporais da intuição que temos (STRAWSON, 1988, p. 159; 1989, p. 72). As hipóteses são de que somos criaturas cujo intelecto é discursivo e nossa intuição é sensível, e esses são admitidos e proclamados por Kant. Mas sua teoria do conhecimento rejeita a terceira suposição de Strawson: que os objetos e nós mesmos somos, em enquanto tais, *coisas* espaçotemporais. Além disso, a rejeição dessa hipótese por parte de Kant, a qual é acompanhada por sua proclamação da *idealidade* do espaço e do tempo, é um elemento central e essencial na doutrina do idealismo transcendental inteira (STRAWSON, 1988, p. 161).

No entanto, Strawson enfatiza a tendência para o "realismo empírico" do transcendentalismo de Kant. Ele oferece uma explicação do fato de que a sensibilidade humana inclui formas da intuição espaciais e temporais:

> os objetos, incluindo nós mesmos, *somos* objetos espaçotemporais, estamos *no* espaço e tempo – onde por "objetos" é significado não *apenas* "objetos do conhecimento possível" (embora isso também seja significado), mas objetos, e nós mesmos, como realmente existem ou são em si mesmos. (STRAWSON, 1989, p. 72, grifo do autor).

Além disso, Strawson aponta que, no julgamento, nós empregamos e aplicamos:

> conceitos gerais para os objetos da intuição sensível; a própria noção de generalidade de um conceito implica a possibilidade de objetos individuais numericamente distinguíveis incluídos sob um e mesmo conceito; e, admitindo-se que os objetos são eles mesmos espaçotemporais, então o espaço e o tempo fornecem o único meio necessário para a realização dessa possibilidade na intuição sensível dos objetos. (STRAWSON, 1989, p. 72).

Essa interpretação da teoria do conhecimento de Kant, que reforça seu aspecto empírico (i.e., que a intuição espaçotemporal dos objetos é uma *condição* exclusivamente necessária e fundamental de *todo* conhecimento empírico do objeto) já estava em *The Bounds of Sense*. Neste livro, o ponto crucial é o *princípio de significatividade*, onde os conceitos exigem aplicação empírica:

> não pode haver nenhum emprego legítimo, ou significativo, de ideias ou conceitos que não digam respeito a condições empíricas ou experimentais de sua aplicação. Se desejamos usar um conceito de uma certa maneira, mas somos incapazes de especificar o tipo de experiência-situação à qual o conceito, utilizado dessa forma, seria aplicável, então, não estamos de modo algum realmente considerando um uso legítimo desse conceito. Ao empregá-lo dessa forma, não estaremos apenas dizendo que não sabemos, mas que não sabemos realmente o que estamos dizendo. (STRAWSON, 1966, p. 16, 1992a, p. 52).

## 2

Além da aprovação do "realismo empírico" kantiano por parte de Strawson, há uma tendência em sua teoria do conhecimento para alegações caracteristicamente empiristas. Trata-se de um *empirismo moderado*,[1] que rejeita

[1] Numa comunicação pessoal de 14 de setembro de 1992, Strawson usa essa expressão a respeito de sua própria concepção.

as versões clássicas e atomistas. Acima de tudo, ele refuta a visão extrema do empirismo: a cética (principalmente, a versão de Hume).[2] Para Strawson, embora isso não implique que a percepção sensível sempre produza juízos verdadeiros, "certamente é uma característica de nosso esquema de pensamento comum que a percepção sensorial seja levada a produzir juízos que são geralmente ou usualmente verdadeiros" (STRAWSON, 1992a, p. 60). Sua noção de "percepção sensorial" inclui a dependência causal da experiência tida na percepção-sensível sobre as características do mundo espaçotemporal objetivo. O ponto de partida é a possibilidade de certeza quanto ao conhecimento empírico: "não estamos logicamente obrigados a tirar desses fatos a conclusão de que as coisas, como elas realmente são, são diferentes das coisas como elas nos aparecem em condições normais de percepção" (STRAWSON, 1966, p. 251).

Para Strawson, o dogma central do *empirismo* é exatamente que, sem a experiência do real, não seremos capazes de formar crenças verdadeiras sobre ele. Ele considera que essa é a verdade sobre a qual Kant insistiu decisivamente: "os próprios conceitos nos termos dos quais formamos nossas crenças básicas ou primitivas ou menos teóricas ganham sentido para nós precisamente como conceitos que julgaríamos aplicar em situações de experiência possível" (STRAWSON, 1992a, p. 52-53). Além disso, Strawson sustenta que Kant libertou esses princípios dos erros do empirismo clássico ou atomista (STRAWSON, 1992a, p. 52-53).

Com efeito, na elaboração de sua metafísica positiva da experiência, Kant afasta-se claramente da tradição do empirismo clássico.

> O problema central do empirismo clássico foi colocado pela suposição de que a experiência realmente não nos oferece nada a não ser impressões-sensoriais separadas e passageiras, imagens e sentimentos; e que o problema era mostrar como, sobre essa base exígua, poderíamos fornecer uma justificação racional de nossa imagem comum do mundo como contendo coisas materiais e pessoas existindo e interagindo continuamente e de maneira independente. (STRAWSON, 1966, p. 18).

Entretanto, ele reconhece que Kant, embora evite essas limitações e confusões do empirismo clássico ou atomístico

> envolveu sua correta compreensão do princípio numa doutrina – a do idealismo transcendental – que o violou, mas que mesmo assim, ainda pode ser possível separar o que é válido em sua interpretação do

[2] As principais críticas ao ceticismo encontram-se em Strawson (1985).

> invólucro que o envolve; ao passo que as confusões e as limitações do empirismo clássico são inerentes a ele. (STRAWSON, 1992a, p. 73).

Quanto ao empirismo clássico (e alguns "empirismos" contemporâneos), Strawson faz sua crítica explícita. 1) É impossível justificar a estrutura geral de ideias sobre a estreita base da noção de uma sequência temporalmente ordenada de estados subjetivos. A própria estrutura geral de ideias – a estrutura geral de nosso pensamento – é a coisa básica. 2) Uma explicação da ontogênese da estrutura das noções pode ser obtida ou fornecida em termos psicofisiológicos, mas os próprios termos da explicação pertencem a essa estrutura ou a pressupõem. 3) Seria muito difícil encontrar um único filósofo que mantém toda a confiança no programa da redução definicional. As dificuldades da redução parecem insuperáveis e os conceitos de objetos materiais são eles mesmos indispensáveis para uma descrição verídica das próprias experiências sensoriais em termos segundo os quais elas deveriam ser definidas (STRAWSON, 1992a, p. 73-74).

Entre o empirismo clássico e Strawson há uma diferença clara quanto à objetividade, porque – para ele – "nossa experiência sensível é permeada [...] por conceitos do mundo objetivo, o mundo estendido no espaço e no tempo, como são as coisas que determinam a verdade ou a falsidade dos nossos juízos" (STRAWSON, 1992a, p. 64). Entretanto, ele não suprime algumas alegações características do empirismo, quer nos termos clássicos, quer em variedades mais recentes (que afetam B. Russell ou A. J Ayer). Assim, embora Strawson critique essas posições, muitas vezes aceita elementos das visões que ele explicitamente rejeita. Isso acontece nos casos de J. Locke (GONZÁLEZ, 1986, p. 225 et seq.), B. Russell[3] ou A. J. Ayer (STRAWSON, 1966, p. 18; 1979, p. 41-60). Mas essa tendência eclética não é forte o suficiente para ser incoerente: Strawson não é um autêntico seguidor do "realismo lockiano" (STRAWSON, 1979, p. 48-53), da concepção de Russell baseada nos dados dos sentidos, ou do fenomenalismo de Ayer ou da sua posterior "forma sofisticada de realismo" (AYER, 1973, p. 68-111).

---

[3] Que Strawson aceita elementos dos pontos de vista que ele rejeita explicitamente é particularmente claro em seu famoso tema da referência. Ele rejeita de maneira veemente a teoria das descrições de Russell, mas, ao mesmo tempo, compreende a *identificação* como "seleção" ou "individualização", Strawson admite a principal premissa da teoria do conhecimento de Russell, a concepção que subjaz na sua concepção sobre a denotação: o conhecimento empírico direto como ponto de partida para o conhecimento humano, a certeza do conhecimento conectada com a percepção. Assim, sua crítica é mais fraca do que aparentemente parece ser. (GONZÁLEZ, 1986, p. 287-293).

Há, em minha opinião, uma "genuína" posição de Strawson sobre o conhecimento, um empirismo moderado que compartilha, em alguma medida, características de um realismo crítico: a) o falibilismo é uma característica do conhecimento perceptivo: "*toda* fonte de dados primários (ou evidência *prima facie*), é falível, suas declarações passíveis de correção à luz da reflexão e/ou experiência posterior" (STRAWSON, 1992b, p. 140-141); b) o domínio do conhecimento pode ir além da experiência imediata: "seria perverso negar que temos acesso, através da observação e do testemunho, aos dados que demandam explicação do tipo que chamamos de "histórica" ou "social" (STRAWSON, 1992b, p. 142-143); c) o conhecimento empírico, quer nas ciências da natureza ou nas humanas, não pode excluir noções não observacionais: uma explicação (ou uma compreensão) das pessoas requer conceitos tais como "ação humana intencional" (não existe um "comportamento" puramente físico) (STRAWSON, 1992b, p. 142); d) o conhecimento humano necessita de noções intensionais: "qualquer tentativa de purificar a teoria do conhecimento de todas as noções intensionais está condenada ao fracasso" (STRAWSON, 1992b, p. 143).

## 3

A rejeição dos fundamentos do conhecimento de acordo com um grupo especial de proposições favorecidas é outro ponto central na visão de Strawson (1974a, p. 99-110). Ela acompanha sua reconstrução congenial da "metafísica da experiência" de Kant e sua crítica ao empirismo clássico. Após a refutação das "proposições-fundantes", que os empiristas lógicos subscrevem, Strawson mostrou algumas afinidades com a concepção do *senso comum* de G. E. Moore (1953). Essa *afinidade* é particularmente clara em seu recente livro *Analysis and Metaphysics* (STRAWSON, 1992a, p. 29-35). A atitude não é totalmente nova nem incoerente com as declarações anteriores. Ela é coerente com o seu "naturalismo doutrinário" que aceita as consequências filosóficas da descrição da linguagem ordinária. Com efeito, admitir que essa linguagem é (naturalmente) adequada para propósitos filosóficos – que ela é correta, tal como se apresenta – inclui, em princípio, a aceitação da perspectiva do senso comum.

Mais explicitamente, Strawson assinala que a filosofia do senso comum, entre os mais importantes tipos de *coisas* que existem, menciona os objetos físicos e materiais e os atos ou estados de consciência. Ele também menciona o fato de que "pelo menos o primeiro desses tipos de coisas está no espaço, e ambos os tipos de coisas estão no tempo" (STRAWSON, 1992a, p. 32). Há

uma diferença entre esses pensadores, porque onde Moore fala dos tipos mais gerais de *coisas que existem* no universo, Strawson fala dos "conceitos mais gerais ou conceitos-tipos que fazem parte de um esquema ou estrutura de ideias ou conceitos que empregamos ao *pensar e falar* sobre as coisas do universo" (STRAWSON, 1992a, p. 33). Ele insiste sobre seu próprio método filosófico: ele fala sobre a nossa estrutura conceitual, a estrutura do nosso pensamento sobre o mundo, ao invés de, por assim dizer, diretamente sobre o mundo. Em minha opinião, no tocante ao foco filosófico global – que inclui o papel crucial da descrição e do senso comum –, Strawson está mais perto de Moore do que está de Aristóteles e de Kant, os "metafísicos descritivos" de *Individuals* (STRAWSON, 1959, p. 9).

Entretanto, Strawson não está endossando completamente a defesa do senso comum por parte de Moore, e isso é coerente com a influência kantiana sobre o autor de *The Bounds of Sense*. Com efeito, existe um fator *crítico* em sua concepção do conhecimento humano: "simples dogmatismo nada estabelece em Filosofia" (STRAWSON, 1985, p. 5). Strawson não aceita a validade da prova de Moore de um mundo externo contra a tese cética segundo a qual não se pode conhecer com certeza que os objetos materiais existem. Assim, em seu estudo sobre *Skepticism and Naturalism*, ele sustenta que

> se Moore, ao fazer as alegações que fez, estava simplesmente confiando em sua própria experiência como sendo exatamente da maneira como era, então ele não atingiu a questão cética em absoluto; e, se não a atingiu, visto que afirma ter conhecimento sem oferecer nenhum outro argumento, tudo o que fez foi simplesmente emitir uma negação dogmática das teses céticas. (STRAWSON, 1985, p. 5).

Embora Strawson não esteja muito interessado no ceticismo, sua posição abre espaço para ele, na medida em que nos encoraja com respeito às críticas e nos adverte contra a credulidade (STRAWSON, 1976, p. 282). Para ele, o principal interesse deve estar nos conceitos ou categorias mais gerais em termos dos quais organizamos o nosso pensamento sobre o mundo ou sobre nossa experiência do mesmo. Os conceitos devem ter aplicação no mundo da nossa experiência para que seja possível termos juízos objetivamente verdadeiros. Essa influência kantiana, que inclui críticas em relação ao conhecimento humano, está ligada a um empirismo moderado sobre a percepção:

> embora nem *toda* crença aceita ou suposta amostra de informação possa ser verificada ou testada contra a evidência dos nossos olhos e ouvidos, algumas podem ser testadas e muitas devem ser. Podemos de

> maneira coerente questionar tudo de uma vez; um ceticismo radical e que permeia tudo é sem sentido, mas uma das coisas que aprendemos da experiência é que o ceticismo seletivo é sábio. (STRAWSON, 1976, p. 282).

Essa combinação de um método kantiano com conteúdos empiristas nos leva a uma nova perspectiva de senso comum, pois um princípio central na teoria do conhecimento de Strawson é a sua insistência na necessidade de ser completamente fiel ao caráter efetivo de nossa experiência comum. Ela exige que, em qualquer instante no fluxo contínuo de "episódios da afecção sensível", a nossa experiência perceptiva envolva o desenvolvimento de conceitos de objetos do tipo desejado. Nossos estados de representação em cada momento são completamente permeados por tais conceitos:

> A verdade que a experiência perceptiva *em qualquer momento dado* deve ser assim caracterizada é precisamente o que é necessário e suficiente para vincular a percepção efetiva atual ou estado representacional a outros estados representacionais, se não efetivamente atuais, passados ou futuros [...] Conceitos de objetos duradouros com poderes causais têm precisamente essa natureza: qualquer percepção, ou representação, efetiva atual, de alguma coisa que cai sob esse conceito, está essencialmente ligada a outras percepções, não efetivas e não atuais, do mesmo tipo. (STRAWSON, 1989, p. 75-76, grifo do autor).

Assim, algumas teses empiristas (principalmente humianas) são rejeitadas porque percepções não presentes são em certo sentido representadas, ou existem, na percepção presente do sujeito das experiências.

Dentro dessa perspectiva de senso comum, os nossos sucessivos estados de experiência perceptiva consciente são de tal modo que eles não podem, em princípio, ser precisamente caracterizados sem empregar conceitos de objetos contínuos com poderes causais. Essa é uma condição necessária do conhecimento decorrente da experiência perceptiva. Além disso, Strawson aceita, a partir dos resultados dos estudos em psicologia fisiológica "que a nossa experiência perceptiva *consciente* é causalmente dependente de processos neurofisiológicos de imensa complexidade, processos dos quais *não* estamos conscientes de modo algum enquanto estamos tendo a experiência consciente que depende deles" (STRAWSON, 1989, p. 76). Essas ocorrências e processos particulares no cérebro e no sistema nervoso são eles mesmos ocasionados por influências sobre os órgãos externos. Assim, os pontos de vista de Strawson sobre a experiência são compatíveis com os desenvolvimentos da psicologia

empírica (e fisiológica) e incompatíveis com um sujeito imaginário kantiano da psicologia transcendental.

## 4

Minhas questões iniciais têm agora uma resposta: Strawson não é incoerente em sua teoria do conhecimento e não mistura concepções muito diferentes sobre o ponto de partida e as características do conhecimento humano. Por um lado, o que ele aceita da abordagem de Kant é o seu "realismo empírico" de acordo com o *princípio de significatividade*. Assim, a reconstrução da *Crítica da razão pura* em *The Bounds of Sense*, bem como em trabalhos posteriores, é compatível com a rejeição por parte de Strawson do idealismo e sua tendência a um empirismo moderado. Por outro lado, ele considera que Kant liberta o princípio fundamental do empirismo dos erros do empirismo clássico ou atomista: o usuário de conceitos não está *consciente* da realidade na *experiência*, nem a experiência é simplesmente uma conexão conveniente com o mundo (STRAWSON, 1992a, p. 52-53).

Mas Strawson tem uma tendência para o ecletismo. Assim, ele aceita uma dependência do trancendentalismo de Kant e, ao mesmo tempo, defende uma concepção ligada ao senso comum. Algumas de suas alegações sobre o conhecimento humano podem ser melhor compreendidas sob a influência da filosofia de Wittgenstein, uma vez que a rejeição por parte de Strawson do subjetivismo do empirismo clássico (Locke, Berkeley e Hume) pode ser interpretada como uma consequência direta da crítica de Wittgenstein do foco egocêntrico (ou seja, da primazia da própria manifestação do conhecimento humano).

Ambos compartilham o interesse nos fatores intersubjetivos (como o uso da linguagem) dentro de uma atitude descritiva em filosofia, embora ofereçam argumentos um pouco diferentes: Strawson gosta de seguir linhas kantianas (sobre conceitos, juízos e experiências), compreendendo de maneira empírica e buscando a objetividade do conhecimento humano, ao passo que Wittgenstein adota uma posição mais pragmática e salienta o problema da *certeza* de acordo com uma ênfase intersubjetiva no uso das proposições. Assim, a imagem final de Strawson – mas não a de Wittgenstein – é um empirismo pós-kantiano: ela inclui uma perspectiva kantiana sobre a cognição humana compatível com a plausibilidade do senso comum.

# Referências


AYER, A. J. *The Central Questions of Philosophy*. London: Weidenfeld and Nicholson, 1973.

GONZÁLEZ, W. J. *La Teoría de la Referencia*: Strawson y la Filosofía Analítica. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca –Murcia: Publicaciones Universidad de Murcia, 1986.

MOORE, G. E. *Some Main Problems in Philosophy*. London: Allen and Unwin, 1953.

STRAWSON, P. F. *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1992a.

STRAWSON, P. F. Does Knowledge Have Foundations? *Teorema*, monographic issue, v.1, p. 99-110, 1974a.

STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen, 1974b.

STRAWSON, P. F. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

STRAWSON, P. F. Kant's New Foundations of Metaphysics. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. P. (Ed.). *Metaphysik nach Kant*? Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. p. 155-163.

STRAWSON, P. F. Knowledge and Truth. *Indian Philosophical Quarterly*, v. 3, n. 3, p. 273-282, 1976.

STRAWSON, P. F. Perception and its Objects. In: MACDONALD, G. F. (Ed.). *Perception and Identity*. London: Macmillan, 1979. p. 41-60.

STRAWSON, P. F. Sensibility, Understanding, and the Doctrine of Synthesis. In: FÖRSTER, E. (Ed.). *Kant's transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 69-77.

STRAWSON, P. F. *Skepticism and Naturalism*: Some Varieties. New York: Columbia University Press, 1985.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason, 1966.

STRAWSON, P. F. The Incoherence of Empiricism. *The Aristotelian Society*, sup. v. 66, p. 140-141, 1992b

# 7

# Reabilitando Strawson*

*Marco Antonio Franciotti*

## 7.1 As críticas de Walker e Stroud a Strawson

Na obra *Individuals*, Strawson procura neutralizar o cético utilizando um argumento que ele chama de transcendental (STRAWSON, 1959, p. 41-42). A recusa do cético em aceitar a verdade de proposições sobre certas crenças implica a negação daquilo que ele admite desde o início, ou seja, que ele tem experiências. Assim, os argumentos transcendentais mostram "não que uma proposição é verdadeira, mas que ela deve ser admitida como verdadeira, se uma esfera indispensável do nosso pensamento ou experiência é possível" (GRIFFITHS, 1969, p. 167). Nesse sentido, o problema da justificação do nosso conhecimento empírico, por exemplo, pode ser resolvido se procedermos não de uma dada premissa a fim de chegarmos a uma certa conclusão que resolve o problema inicial, isto é, obtendo dedutivamente uma dada conclusão a partir de premissas já conhecidas como verdadeiras, mas sim procedendo na direção oposta: dado que temos pensamento ou experiência, pergunta-se o que torna essa experiência possível. Se pudermos provar que as crenças que temos sobre o mundo exterior servem como precondições para o pensamento ou experiência, o desafio cético perde sua força, pois a própria suposição levantada pelo cético nos levaria a renunciar ao pensamento inteligível, quer dizer, que as próprias dúvidas céticas deixariam de ter significado.

Nas últimas décadas, vários argumentos foram classificados como transcendentais, independentemente da questão abordada, tal como mostrado

---

* Artigo publicado originalmente em inglês na revista *Principia*, v. 13, n. 2, 2009, republicado aqui em português e com algumas alterações, inclusive no título.

em Förster (1989, p. 9) e Harrison (1982, p. 211-212). Alguns intérpretes afirmam que Wittgenstein emprega uma estratégia transcendental em seu celebrado "argumento da linguagem privada" (WITTGENSTEIN, 1953): a ideia de uma linguagem que apenas seu usuário e ninguém mais pode entender põe em xeque a própria ideia de uma linguagem significativa e, portanto, nem mesmo seu usuário solitário seria capaz de compreender. Mas se esse usuário pode seguir as regras dessa linguagem supostamente privada, então qualquer um poderia também. Do mesmo modo, Davidson argumenta que um ser percipiente não pode ter pensamentos a não ser que seja um intérprete da fala de outros. Sobre a possibilidade de alguém possuir pensamento, mas não linguagem, ele afirma que pensamentos são dependentes da identificação de um grande número de crenças públicas que o falante possui. A posse de uma crença, contudo, está ligada à possibilidade do erro e, portanto, de o falante saber como diferenciar a verdade da falsidade. Tal possibilidade, então, surge apenas dentro de uma interpretação. Assim, não faz sentido afirmar que alguém tem pensamentos sem ser um intérprete da fala de outros (DAVIDSON, 1984). Malcolm, por seu turno, tenta provar que uma visão determinística da mente não pode ser sustentada. Ele argumenta que, se o determinismo for verdadeiro, então o comportamento intencional seria impossível. Mas se assim fosse, o pensamento e a fala seriam impossíveis; logo, o determinismo (ou qualquer outra hipótese inteligível) jamais poderia ser concebido ou proferido (MALCOLM, 1968). Finalmente, Putnam acredita ter resolvido o problema do ceticismo do mundo exterior deduzindo consequências inaceitáveis da hipótese sobre os "cérebros em tanques" (PUTNAM, 1981).

Em linhas gerais, os argumentos transcendentais mostram que é sem sentido ou inútil considerar certas crenças como falsas, tendo em vista que elas se constituem como *conditio sine quibus non* para que crenças universalmente aceitas sejam verdadeiras. As crenças do primeiro tipo são indispensáveis: rejeitá-las implica a renúncia das condições do pensamento inteligível (STRAWSON, 1985, p. 21-23). Claramente, a estrutura de prova dos argumentos transcendentais consiste numa *reductio ad absurdum* como se segue: suponha que uma posição qualquer é verdadeira (por exemplo, ceticismo, linguagem privada, determinismo sobre o mental etc.). A partir daí, dela deduza conclusões inaceitáveis ou insustentáveis (a impossibilidade do pensamento inteligível, ou linguagem, ou comportamento intencional etc.). Ora, essas conclusões devem ser descartadas. *Ergo*, a posição inicial *não pode* ser o caso (STRAWSON, 1985, p. 21-23).

Dessa forma, os argumentos transcendentais conectam duas classes de crenças: uma que está, por assim dizer, *sub judice*, como a existência do mundo

exterior; e outra, que é inquestionável, como o fato de eu perceber a mim mesmo no tempo, como Kant coloca, ou de eu pensar, como afirma Descartes. Procura-se então conectá-las de modo a tornar a admissão da verdade da primeira classe de crenças dependente da admissão da verdade da segunda. Se essa conexão for bem-sucedida, então o cético pode ser neutralizado, pois ele mesmo deve admitir como verdadeiro aquilo do que está duvidando, pois aquilo de que ele duvida é condição de possibilidade da sua própria dúvida.

Na obra *The Bounds of Sense*, Strawson mostra que a *dedução transcendental das categorias*, uma das mais obscuras passagens da história da filosofia, procura fazer exatamente isso (STRAWSON, 1966). Mas embora Kant não tenha sido bem-sucedido nessa parte da primeira *Crítica*, Strawson considera que ele alcança um sucesso razoável na *Refutação do idealismo*. Como ele diz:

> Para dotar de sentido a ideia de um *sujeito consciente de si mesmo como tendo* uma dada experiência num determinado momento no tempo... precisamos pelo menos da ideia de um sistema de relações temporais que comporte mais do que essas próprias experiências. Mas não há, para o próprio sujeito, *nenhum acesso* a esse sistema mais amplo de relações temporais, a não ser através dessas experiências. Tais experiências, portanto, ou algumas delas, *devem ser tomadas* por ele como experiências de coisas (diferentes das próprias experiências) que possuam entre elas as mesmas relações temporais desse sistema mais amplo. (STRAWSON, 1966, p. 126-127, o último grifo é nosso).

Se o sistema temporalmente ordenado que é composto de elementos não experienciais estiver inacessível, o sujeito do conhecimento tem que depender de suas próprias experiências. Não há nenhum modo de sair do nosso esquema conceitual; é apenas em seu interior que supomos que as coisas são independentes da nossa experiência delas (STRAWSON, 1966, p. 127). Ora, deve haver uma distinção entre "o que as coisas são" e "nossa experiência das coisas" (STRAWSON, 1966, p. 127). Assim, a admissão não controversa de que o sujeito está consciente de si mesmo requer a admissão de que algumas experiências são experiências de coisas "que possuem entre elas relações temporais independentes da ordem em que elas são realmente experienciadas" (STRAWSON, 1966, p. 127). Isso quer dizer que somos forçados a *assumir* que algumas experiências são experiências de coisas ordenadas de um modo diferente daquele em que nossas representações são ordenadas, pois toda representação é, em última instância, dependente da nossa ordem temporal subjetiva. A primeira ordem *deve ser* considerada como correspondendo a

um sistema que nós não percebemos em si mesmo; em outras palavras, uma estrutura permanente e necessária de coisas em si mesmas (STRAWSON, 1966, p. 125).

O problema principal da abordagem de Strawson é que ele introduz a ideia de um domínio de coisas em si mesmas completamente prontas e acabadas que se colocam para além de nossa consciência. À primeira vista, ele parece ter lido mal Kant, uma vez que o ponto de vista idealista transcendental kantiano nos impede de aceitar a concepção de um mundo que não seja constituído pelas nossas capacidades cognitivas. No entanto, Strawson está a par disso: de acordo com ele, o idealismo transcendental é falso, mas isso não deve nos impedir de apontar algumas contribuições filosóficas feitas por Kant na primeira *Crítica*. Mais precisamente, é possível considerar a estratégia de Kant contra o ceticismo sem precisar aceitar o idealismo transcendental.

Em consequência disso, Strawson acredita que os argumentos transcendentais podem ser bem-sucedidos para combater o cético, independentemente dos pressupostos metafísicos que adotarmos sobre o mundo exterior. Mas se esse é o caso, Strawson conseguiu provar apenas que certas crenças que possuímos *devem ser tomadas como* verdadeiras *para que outras crenças possam ser verdadeiras. Tudo o que* temos, portanto, é uma estratégia de argumentação sobre nós mesmos e sobre nossas crenças, mas não sobre o mundo exterior. Este é exatamente o ponto de vista de Walker. Ele afirma, por exemplo, que percebemos inúmeros pontos de luz colorida em várias regiões de nosso campo visual que apresentam um padrão regular. Se mudarmos o campo de visão, é possível "pensar que essas coisas teriam sumido durante nossa ausência" (WALKER, 1978, p. 120 et seq.). Com base nisso, poderíamos fazer uma distinção entre padrões objetivos de luzes e experiências objetivas desses padrões. Ao fazer isso, deveríamos incorporar em nosso esquema conceitual os conceitos "objetivo" e "subjetivo", ou mesmo "corpos" e "objetos". Mas até aí possuímos apenas certos conceitos e um padrão estável de luzes. Strawson pretende usar argumentos transcendentais para mostrar o que se pressupõe como condição da experiência humana. Segundo Walker, esses pressupostos são certas verdades sobre a mente humana, por exemplo, que ela percebe padrões estáveis de representações e deduz certas distinções baseadas nesses padrões usando conceitos como "objetos independentes" (WALKER, 1978, p. 120).

Walker vai mais além. Não apenas Strawson teria cometido esse erro ao utilizar argumentos transcendentais; ele acredita que Kant cometeu o mesmo erro. Para Walker, a posição de Kant é a de que esses argumentos "fornecem conclusões sobre nossos conceitos e crenças – sobre o mundo das aparências

e não sobre as coisas em si mesmas" (WALKER, 1978, p. 127). Creio, porém, que a crítica de Walker é equivocada. Já argumentei em outra ocasião e em concordância com Allison, que essa visão do idealismo transcendental deve ser rejeitada, pois acaba tornando Kant um defensor do realismo metafísico (FRANCIOTTI, 1995). O cético com o qual Kant se preocupa não deve ser visto como exigindo uma abordagem kantiana das coisas em si mesmas. De fato, jamais somos capazes de atribuir valor de verdade a proposições sobre coisas em si mesmas, na medida em que seus referentes não estão submetidos às condições da experiência possível. De acordo com Kant, as dúvidas céticas só podem surgir em conexão com objetos espaçotemporais cujo conhecimento deve ser validado. O ceticismo força-nos a investigar as bases do conhecimento. Ele nos desafia a elaborar uma prova de que a nossa concepção do mundo deve ser a que temos e não outra qualquer, ou de que não estamos sob a influência de um gênio maligno – como Descartes supõe –, ou de um cientista louco – como na hipótese sobre os cérebros em tanques apresentada por Putnam. Em suma, o cético duvida que a elaboração de uma prova como essa seja possível. De acordo com ele, é improvável que nossas certezas sobre o mundo possam ser um dia justificadas.

Assim, uma prova bem-sucedida contra o cético deve ser, de fato, sobre objetos espaçotemporais independentes da mente, *pace* Walker. É isso o que Barry Stroud defende. Baseando-se na obra *Individuals*, Stroud desafia Strawson a justificar sua crença de que os objetos existem quando não percebidos. Strawson afirma que o cético deve saber o que ele quer dizer quando expressa tal dúvida. Isso requer que ele recorra a um esquema conceitual dentro do qual a ideia de particulares objetivos não possa ser questionada. Em outras palavras, a significação em geral, incluindo a da dúvida cética, requer que o esquema conceitual em questão seja aceito a fim de poder ser usado adequadamente. Stroud então pergunta se se segue da natureza desse esquema conceitual que o ceticismo deve ser falso a fim de ser significativo. O problema é que isso requer que Strawson mostre que "uma afirmação sobre como as coisas são se segue de uma afirmação sobre como pensamos o mundo", e então acrescenta, "como uma inferência desse tipo pode ser justificada?" (STROUD, 1968, p. 245-247).

Stroud expande sua objeção ao afirmar que ou os argumentos transcendentais não passam de uma prova sobre nossas crenças e conceitos – que é o ponto de vista de Walker –, ou eles não passam de uma versão do *princípio da verificação*. Ele interpreta Strawson como se ele defendesse que a necessidade de se pensar o mundo como contendo particulares objetivos implica numa habilidade de identificar e reidentificar esses particulares, o que por sua vez implica a possibilidade de se possuir critérios satisfatórios para as

reidentificações. Contudo, afirma Stroud, só chegamos à conclusão de que os objetos continuam a existir quando não percebidos por meio de uma premissa tácita: se sabemos que os critérios de reidentificações foram satisfeitos, então sabemos que os objetos continuam a existir quando não percebidos. É essa premissa que justifica a inferência a partir do modo como devemos pensar para o modo como as coisas são: em linhas gerais, isso implica no princípio da verificação, isto é, no princípio de que afirmações sobre objetos não percebidos só fazem sentido se tivermos acesso a eles. Sem esse princípio, diz Stroud, o argumento de Strawson não é bem-sucedido; mas se ele tem o princípio, então ele não precisa de argumentos transcendentais.

Diferentemente de Walker, Stroud corretamente interpreta Kant como defendendo não a necessidade de conceitos e crenças, mas sim de objetos no espaço. "Kant pensou", afirma Stroud, "que ele poderia argumentar a partir das condições necessárias do pensamento e da experiência para a falsidade do "idealismo problemático" e, assim, para a existência real do mundo exterior de objetos materiais, e não meramente para o fato de que acreditamos que tal mundo exista..." (STROUD, 1968, p. 256). Por essa razão, não é surpresa ver Stroud advogando a ideia de que o argumento geral de Kant contra o ceticismo, isto é, a *Refutação do idealismo*, depende fundamentalmente do idealismo transcendental. O maior esforço de Kant consiste em demonstrar que temos uma percepção imediata e um conhecimento direto de objetos espaciais ao nosso redor. Stroud esclarece:

> para evitar o idealismo cético e, assim, explicar como o conhecimento não inferencial das coisas ao nosso redor é possível, devemos considerar "todas as nossas percepções, quer as chamemos internas ou externas, como uma consciência apenas do que é dependente da nossa sensibilidade" [...] E adotar essa visão é adotar a forma do idealismo. Ele afirma que os objetos que percebemos ao nosso redor no espaço são dependentes da nossa sensibilidade e do nosso entendimento. É porque isso é verdade que podemos perceber esses objetos diretamente e, portanto, podemos estar não inferencialmente certos de sua realidade. (STROUD, 1968, p. 256).

Stroud interpreta a estratégia kantiana contra o cético como sendo aquela através da qual nosso conhecimento dos objetos no espaço é imediato e direto. Qualquer coisa diferente disso permitirá ao cético afirmar que nosso conhecimento dos objetos é inferido e, assim, duvidar da justificação desse conhecimento. Um realista transcendental não tem outra alternativa a não ser assumir que o conhecimento dos objetos é inferido. É por isso que Kant insiste que o realismo

transcendental leva ao ceticismo (KANT, A 369). Na *Refutação*, diz Stroud, Kant pretende mostrar que os objetos independentes da mente no espaço e no tempo são precondições para o autoconhecimento, e não que certas crenças sobre o mundo estão de algum modo conectadas a certas crenças sobre nós.

Minha objeção a Stroud, genericamente falando, é que sua abordagem da *Refutação*, assim como de qualquer estratégia contra o cético, atribui um peso excessivo às intenções por trás da prova apenas para mostrar que tal prova apresenta resultados que ficam aquém daquelas intenções. Stroud está correto em listar as principais características de um argumento contra o cético: nossas alegações de conhecimento só podem ser validadas se as sentenças sobre objetos no espaço forem validadas de uma vez por todas. Ora, isso só pode ser feito se sua verdade estiver irremediavelmente conectada à verdade indisputável sobre o autoconhecimento. Só posso ter esta última se tiver a primeira. Tenho pensamentos sobre mim mesmo como um ser empírico no fluxo do tempo exatamente porque há objetos espaciais independentes da mente fora de mim. Ora, embora Stroud interprete a *Refutação* em sintonia com objetivos kantianos – isto é, que objetos espaçotemporais devem ser considerados como condições de possibilidade da autoconsciência –, ele acaba oferecendo uma interpretação equivocada à noção kantiana "independente da mente". É necessário interpretá-la no interior do idealismo transcendental, o único ponto de vista que pode evitar tanto o realismo transcendental como o fenomenalismo. Embora diferentes entre si, Kant acredita que essas duas concepções apresentam o mesmo problema, isto é, a pressuposição de que objetos independentes da mente são concebidos como pré-existentes e, portanto, como tendo sido já construídos independentemente de nossas faculdades cognitivas. Em outras palavras, essas duas concepções não passaram pelo crivo da *revolução copernicana*. De acordo com o realista transcendental e o fenomenalista, as coisas em si mesmas – para o primeiro – e os dados sensoriais – para o segundo – não são e jamais podem ser constituídos transcendentalmente. Em termos kantianos, nossas condições sensíveis (intuições) e conceituais (categorias) logicamente precedem e ao mesmo tempo tornam nosso conhecimento objetivo possível, e não o contrário. A fim de estabelecer essa tese, que é central para o idealista transcendental, Kant apresenta várias provas na *Estética Transcendental*.

Stroud acredita que a estratégia transcendental não derrota o ceticismo porque ele formula as dúvidas céticas no domínio realista transcendental ou metafísico. Não tenho nenhuma objeção quanto a isso. Se adotarmos a concepção realista transcendental, o fosso entre o modo como pensamos o mundo – de acordo com nossas condições subjetivas – e o modo como o

mundo realmente é – independentemente dessas condições – jamais pode ser transporto. Kant, porém, está a par desse problema. É por isso que ele se esforça em restringir nossas alegações de conhecimento ao campo idealista transcendental. Stroud, contudo, reflete sobre essa questão contra o pano de fundo do que Allison chama de "concepção padrão" da epistemologia kantiana. Assim, enquanto Strawson procura eliminar o idealismo transcendental de Kant, Stroud reconhece que ele é indispensável contra o cético, mas ele interpreta o idealismo kantiano de modo equivocado, o que o leva a acreditar que a epistemologia kantiana acaba sucumbindo ao ceticismo. Na seção 7.3 abaixo mostrarei como é possível reabilitar a estratégia de Strawson contra o cético sem recorrer ao idealismo transcendental. Antes, porém, gostaria de analisar a segunda estratégia de Strawson contra o ceticismo.

## 7.2 Strawson e o naturalismo

Em *Skepticism and Naturalism* (1985), Strawson fez uma nova tentativa para neutralizar o ceticismo. Ele acabou concordando com a crítica de Stroud de que os argumentos transcendentais não refutam o ceticismo. Mas ao invés de apresentar outra prova contra o cético, ele preferiu enfatizar que nossa crença no mundo exterior mobiliado de objetos independentes de nós não deve ser considerada controversa; antes, essa crença é compulsória.

Strawson afirma ter se inspirado em Hume, para quem estamos naturalmente inclinados a tomar como verdadeira nossa crença num mundo exterior. A natureza é suficiente para neutralizar o ceticismo. Não é necessário construir sistemas filosóficos para tal fim. De fato, as dúvidas céticas só surgem como uma reação contra a necessidade que a filosofia tem de justificar nossas alegações de conhecimento sobre o mundo exterior. Contudo, tal justificação é desnecessária porque a crença de que o mundo exterior é exatamente do modo como o pensamos encontra-se naturalmente embutida em nossa experiência diária. Qualquer tentativa de justificar tal crença é inútil; portanto, as próprias dúvidas céticas são igualmente inúteis.

Gostaria de apresentar duas objeções a essa abordagem naturalista de Strawson. Primeiro, é interessante perguntar qual a diferença entre afirmar que a crença no mundo exterior é inevitável porque ela é uma inclinação natural e afirmar que somos obrigados a aceitar essa verdade a fim de que tenhamos experiência de um certo tipo. A intenção de Strawson parece ser a de desautorizar provas racionais contra o cético. Entretanto, para fazer isso, ele tem de se apoiar numa estratégia que se assemelha à argumentação

transcendental. A única diferença é que, ao invés de recorrer às precondições do pensamento inteligível, recorre-se à natureza. Mas a afirmação de que duvidar do mundo exterior é inútil porque a crença nele é natural em nós não deixa de ser um argumento racional. Strawson continua a considerar que o cético requer uma explicação ou um argumento racional para ser neutralizado.

A mesma conclusão pode ser obtida de outro modo. Suponha que um solipsista, não um cético, afirme que ele tem uma prova de que a crença no mundo exterior é falsa. Obviamente, Strawson tentaria impugná-la, assim como qualquer filósofo que possamos pensar. Strawson convida-nos a ignorar tal prova com base no fato de que a crença num mundo exterior é uma inclinação natural. Mas isso só pode ser realizado por meio da aceitação prévia do caráter racional da prova do solipsista. Isso quer dizer que Strawson deve poder mostrar as bases racionais da abordagem do solipsista de modo a caracterizar sua inutilidade e, por isso, a necessidade de ignorá-la. Isso é o mesmo que dizer que Strawson deve mostrar, através de uma prova racional, que provas racionais sobre a crença no mundo exterior são inúteis.

É possível pensar numa réplica de Strawson. Seu objetivo, diria um defensor de Strawson, é o de mostrar que a crença no mundo exterior é algo que se encontra para além de nossa aceitação racional; ela está, por assim dizer, naturalmente embebida em nossa experiência, de modo que não caberia perguntarmos pela sua verdade ou falsidade. De fato, não se poderia argumentar a favor ou contra essa crença. Contudo, Strawson deve poder argumentar a favor de sua abordagem naturalista diante de um contra-argumento, quer seja ele solipsista quer não. Ele deve ser capaz de mostrar por que seu ponto de vista é *preferível* ou *melhor* do que o do solipsista ou do cético. Ao fazer isso, porém, ele inevitavelmente acaba produzindo uma comparação (racional) de argumentos a fim de decidir qual deles é mais convincente. Isso quer dizer que ele recorre a uma prova racional – neste caso de segunda ordem – para mostrar a inutilidade de provas racionais.

Wai-Hung Wong apresenta um argumento um pouco diferente desse:

> É [...] irracional possuir, de um lado, crenças sobre o mundo exterior e, de outro, dúvidas céticas. Uma vez que as crenças sobre o mundo exterior são indispensáveis e dúvidas céticas não, temos apenas duas opções: entreter dúvidas céticas e ser irracional, ou ignorar o ceticismo e viver com nossas crenças sobre o mundo. A segunda opção é claramente mais aceitável no que diz respeito à racionalidade. (WONG, 2002, p. 305).

De acordo com ele, Strawson deve ser visto como aquele que argumenta que é irracional possuir crenças no mundo exterior e *ao mesmo tempo* possuir

dúvidas céticas sobre ele. Uma vez que se prova, por remissão ao naturalismo, que essas crenças são compulsórias, a única opção é abandonar o ceticismo de uma vez por todas em nome da racionalidade e da significatividade. Esse argumento é persuasivo, mas creio que ele enfraquece o naturalismo de Strawson, pois leva-nos de volta à antiga estratégia de Strawson contra o cético. Melhor dizendo, ele reinstala a argumentação transcendental baseada na razão que Stroud corretamente critica. Se o objetivo é neutralizar o ceticismo recorrendo à racionalidade, o apelo às nossas inclinações naturais não é aceitável; o suposto naturalismo de Strawson seria uma simples variação da argumentação racional. Além disso, a afirmação de que possuir crenças empíricas e dúvidas céticas ao mesmo tempo leva à irracionalidade só pode ser sustentada dentro de uma visão filosófica distinta do realismo metafísico ou transcendental. Mas uma vez que essa visão ainda não foi impugnada, o perigo da irracionalidade aqui não impede o cético de recorrer ao realismo metafísico para proteger suas dúvidas. Wai-Hung Wong está correto ao conectar a racionalidade às crenças empíricas para reabilitar os argumentos transcendentais de Strawson; seu erro, contudo, consiste em conceber a posição naturalista de Strawson como uma maneira de superar o ceticismo diferente daquela anteriormente apresentada em *The Bounds of Sense*.

Uma segunda objeção pode ser feita ao naturalismo de Strawson. Ela diz respeito à eficácia do naturalismo contra o cético. O cético pode nos lembrar de que ele jamais duvida dos instintos ou inclinações naturais; o que está em jogo é a justificação do nosso conhecimento. Para o cético, o problema consiste não em mostrar que a crença no mundo exterior é inevitável, mas se ela é verdadeira ou falsa. Sexto Empírico deixa bem claro que as dúvidas céticas surgem apenas em conexão com a verdade de uma crença (não evidente) (SEXTUS EMPIRICUS, 1990, p. 15). De acordo com o cético, parece que não pode haver uma prova desse tipo que seja válida. É óbvio que eu tenho muitas crenças sobre o mundo. De fato, por uma questão de sobrevivência, não é apenas aconselhável, mas compulsório acreditar que o fogo queima, que se eu me jogar de um precipício eu poderei morrer, ou que o pão alimenta (como no exemplo de Hume) etc. O cético vive uma vida normal entretendo essas crenças sem jamais colocá-las em dúvida. Viver em harmonia com nossas inclinações naturais é o meio para uma vida feliz (SEXTUS EMPIRICUS, 1990, p. 11). Assim sendo, ao invés de neutralizar o ceticismo, Strawson está, na verdade, aceitando-o *malgré lui*. Ao substituir provas racionais pelo naturalismo, Strawson não se livra do cético; ao contrário, ele está jogando o jogo do ceticismo junto com o cético.

## 7.3 Aonde tudo isso nos leva?

Vimos que a principal objeção de Stroud acerca da primeira tentativa de Strawson de refutar o ceticismo não é bem-sucedida porque Strawson se recusa a aceitar o idealismo transcendental de Kant. Uma vez que o que está em jogo contra o cético é o ponto de vista metafísico do mundo que normalmente subjaz às provas contra o ceticismo, essa recusa desloca a base sobre a qual Kant concebe sua posição contra o cético. E o que é pior, isso também implica que a batalha contra o ceticismo acaba sendo travada num território metafísico ou, como Kant afirma, num território realista transcendental.

Chegamos, então, a um impasse: ou deixamos de lado a estratégia transcendental de Strawson porque ela é concebida num domínio realista metafísico, no qual o cético parece ter a última palavra; ou podemos aceitar o idealismo transcendental e, assim, impedir o cético de recorrer ao pano de fundo metafísico no qual ele formula suas dúvidas. No primeiro caso, o realismo metafísico acaba apresentando o conceito de um mundo real totalmente fora do nosso alcance, impossibilitando-nos de compará-lo ao mundo conceitualizado a fim de validarmos nosso conhecimento empírico. A sugestão do cético de que o mundo pode ser bem diferente do modo como o vemos acaba introduzindo uma dificuldade intransponível, tal como foi apontada por Stroud. No segundo caso, teremos que lidar com os problemas da visão idealista de Kant, algumas das quais salientei em outra ocasião (FRANCIOTTI, 2000).

Ora, se houvesse uma maneira de evitar o idealismo transcendental e o realismo metafísico ao mesmo tempo, esse impasse desapareceria. Assim, a saída das objeções de Stroud parece ser a de argumentar que, mesmo a partir de uma visão realista metafísica, argumentos transcendentais de um certo tipo poderiam ser bem-sucedidos e, portanto, Strawson poderia ser reabilitado. Argumentos transcendentais podem ser instrumentos eficazes não tanto contra o cético, mas como um meio de neutralizar o realismo metafísico. Se pudermos conceber um argumento cuja conclusão torne o ponto de vista realista metafísico inútil, então teríamos a última palavra contra o cético.

Para realizar esse objetivo, precisamos inicialmente considerar o que significa dizer que o mundo real pode ser bem diferente do mundo como o conhecemos. Essa concepção só pode consistir na ideia de um mundo totalmente diferente do mundo perceptual e conceitual. Poderíamos inicialmente considerar a realidade tal como descrita pela relatividade geral. Objetos de grande massa dobram o contínuo espaço/tempo, matéria e energia são intercambiáveis, e assim por diante. Esses conceitos são de difícil

compreensão porque, à primeira vista, eles estão bem distantes do senso comum. Nosso mundo perceptual não mostra o espaço se dobrando e o fluxo do tempo não apresenta paradoxos – como aquele dos gêmeos. Contudo, experimentos sofisticados que recorrem à tecnologia de ponta provam que esses fenômenos de fato ocorrem na natureza. Embora não corresponda imediatamente aos nossos sentidos, a visão do mundo apresentada por Einstein ainda se relaciona com o mundo perceptual. Mais exatamente, podemos representar o contínuo espaço/tempo através de modelos teóricos e matemáticos que surgem do nosso conhecimento do mundo perceptual; portanto, a relatividade geral tem a ver com um mundo que está ao nosso alcance, de modo que ele não pode ser um bom candidato a "mundo real" tal como referido pelo cético.

Talvez a mecânica quântica possa nos apresentar uma visão desse "mundo real". Toda sorte de noções contraintuitivas foram concebidas pelos físicos de partículas, como a dualidade onda/partícula, causas que ocorrem depois de seus efeitos, o resultado surpreendente do experimento EPR, em que um par de partículas subatômicas parece se comunicar instantaneamente, apesar de estarem bem distantes uma da outra etc. O mundo subatômico apresenta-nos aspectos bem desconcertantes da realidade. Assim, parece que ele se ajusta bem à expressão "mundo real" no desafio do cético. Entretanto, os fenômenos quânticos são medidos e explicados com tanta precisão que somos capazes de representá-los no mundo perceptual e detectar seus efeitos. Muitos dispositivos que usamos hoje em dia são evidências disso, como sensores eletrônicos, controles remotos, computadores, micro-ondas etc. E embora ainda seja bastante controversa a ideia de que podemos ir do nível subatômico das probabilidades, incertezas e dualidades ao nível macroscópico de mesas, cadeiras, planetas e galáxias, o principal objetivo do físico quântico é determinar as leis que governam *nosso* mundo perceptual povoado por esses objetos que nos são bem familiares. O "mundo real" do cético deve estar *completamente* fora do nosso alcance para que suas dúvidas possam ser sustentadas.

Nem mesmo a ideia hipotética de universos paralelos desenvolvida recentemente pela teoria das cordas pode oferecer um bom exemplo ao "mundo real" do desafio cético. Até agora, tal ideia é uma extrapolação de modelos matemáticos extremamente complexos que tentam dar conta de uma visão hipotética ainda bem obscura do que poderia ser o "mundo real". No entanto, ao fim e ao cabo, trata-se ainda de uma estrutura formal que visa dar sentido a certos fenômenos com alguma relação teórica com o nosso mundo perceptual. Isso quer dizer que, embora do ponto de vista físico dos universos paralelos não tenham nenhum contato, do ponto de vista conceitual e filosófico, o sentido que damos a quaisquer desses universos terá de advir da

nossa concepção do que é o mundo. Um universo em que as leis físicas sejam completamente diferentes das nossas, com objetos que desafiam nossa visão corrente, ainda assim seria um universo governado por leis, com regularidades a princípio detectáveis por nosso aparato conceitual.

O que o cético requer é a concepção do mundo que esteja para além do nosso modo de percebê-lo e interpretá-lo, ou melhor, para além da nossa capacidade de conceitualização. Ora, como uma concepção como essa pode ser compreensível afinal de contas? Só podemos conceber um mundo para além de nossa capacidade de conceitualização *através da nossa capacidade de conceitualização*. O desafio cético se baseia numa concepção sem sentido de um mundo que se encontra para além da nossa compreensão. Não podemos jamais responder às suas dúvidas porque não é possível comparar o que é conceitualizável com o que não pode sê-lo. Tal como afirma Strawson, argumentos transcendentais têm a ver com a significatividade e a inteligibilidade. Se uma ideia, ou ponto de vista, não se ajusta aos nossos padrões, não há razões para sustentá-la. E se o fundamento das dúvidas céticas é rejeitado, o ceticismo deve ser igualmente rejeitado. O cético precisa explicar por que temos de aceitar a inteligibilidade da noção de um mundo que não podemos conceitualizar. Assim, ao invés de se submeter ao desafio de validar nossas alegações de conhecimento, passamos a exigir que o cético dê sentido às suas alegações céticas. Na ausência de uma explicação possível, seu desafio pode ser visto como desprovido de conteúdo.

Isso, porém, não é o mesmo que incentivar a visão de um mundo Berkeleyano onde nosso conhecimento *realmente* coincida com o mundo perceptual. Há aspectos do mundo que permanecem incognoscíveis porque nosso aparato cognitivo é limitado. Entretanto, embora não possamos detalhar o mundo quântico com a exatidão determinista, somos capazes de conceitualizá-lo por meio de raciocínios lógicos e matemáticos combinados com experimentos guiados pela nossa capacidade cognitiva. Assim, a limitação a que me referi se origina no interior do nosso mundo conceitual e não fora dele. A visão realista metafísica não se aplica aqui porque ela impõe a visão de um mundo não conceitualizável que, por definição, transporta-nos para fora do pensamento inteligível onde não há lugar para lógica, matemática e experimentos guiados por teorias.

Consideremos o que até agora foi dito. Vimos que Strawson aceita as críticas de Stroud e Walker de que argumentos transcendentais provam apenas uma conexão sobre nossas crenças, não sobre o mundo. Como diz Walker, um argumento transcendental prova meramente que *somos obrigados a considerar* nossas crenças sobre o mundo como verdadeiras; mas o que o cético

requer é uma prova de que essas crenças *são de fato* verdadeiras. Como foi mostrado na seção 7.2 acima, as dúvidas céticas surgem quando se apresenta uma abordagem *teórica* sobre a validade do nosso conhecimento empírico. Sem ela, o cético apenas vive sua vida como o resto de nós, acreditando que o fogo queima, a água o apaga, o pão alimenta etc. Crenças comuns são bem-vindas no domínio cético. O mesmo, porém, não se dá com respeito a crenças advindas de teses teóricas, contudo. Suas dúvidas surgem exatamente quando ele se depara com elas. Dessa forma, a resposta ao cético deve poder tratar das nossas crenças, ou pelo menos das crenças teóricas ou, como diz Sexto Empírico, crenças baseadas no não evidente. Ora, se assim é, quando Stroud critica Strawson porque seu argumento transcendental trata de crenças e não de objetos no espaço, ele deve ser visto como se estivesse se referindo a (crenças teóricas de) objetos no espaço. Do contrário precisaríamos apenas de um argumento do tipo do de Moore, levantar a mão para apresentar um objeto no espaço e neutralizar o cético. Mas a reflexão filosófica requer mais do que apontar objetos no espaço; é por isso que Kant convida-nos a distinguir o nível empírico do transcendental. Assim, quando Stroud e Walker afirmam que uma prova contra o cético deve ser sobre o mundo e não sobre nossas crenças ou conceitos, eles estão fazendo uma proposta inatingível e não filosófica. O mundo pressuposto por eles na crítica a Strawson nada é senão o "mundo real" do realista metafísico; ao exigirem que *esse mundo* coincida com nossas crenças eles acabam instalando um impasse epistemológico insolúvel.

Quanto à distinção entre *ser obrigado a considerar* como verdadeiro e *estar certo de que é de fato* verdadeiro, ela só faz sentido mediante a mesma pressuposição. Com ela, o cético considera a primeira afirmação como sendo feita no interior da concepção do mundo perceptual, cuja validade ainda não foi estabelecida; e a segunda afirmação como sendo feita a partir da concepção de "mundo real" do realista metafísico. Ora, mostrei acima que essa pressuposição é desprovida de conteúdo, de modo que a distinção em questão também deve ser assim considerada. Se somos *obrigados a aceitar* um conjunto de crenças como verdadeiro em função de outro conjunto, provado como indispensável, então o primeiro conjunto de crenças *foi provado como verdadeiro*.

É possível imaginar uma objeção à minha abordagem da seguinte forma: a concepção realista metafísica do mundo não é tão sem sentido ou desprovida de conteúdo como procurei mostrar. Afinal de contas, o próprio Kant assinala que podemos pensar em coisas em si mesmas, embora não possamos conhecê-las. Mais exatamente, Kant (B312, 343) afirma que essa noção tem a ver com um *objeto* para além das condições transcendentais e, portanto, incognoscível. Ao mesmo tempo, há uma maneira de conceber a coisa em si mesma, a saber,

como uma fronteira que jamais pode ser ultrapassada pela sensibilidade e pelo entendimento. Ele se refere a essa concepção como *sentido negativo* de coisa em si mesma (KANT, B 307, 739). A coisa em si mesma é, por isso, considerada em conexão com outra concepção indispensável da filosofia transcendental, ou seja, a Revolução Copernicana; sem a coisa em si mesma, a filosofia continuaria a construir castelos metafísicos a partir de conceitos acerca de coisas que estão para além da nossa capacidade de conceitualização.

Creio que essa objeção requer um esclarecimento com respeito à noção de coisa em si mesma. Como dotar de sentido um conceito de algo cujo referente não pode ser dado na experiência? O sentido negativo de Kant não passa de um constructo teórico ele mesmo elaborado no interior do nosso campo conceitual; assim, ou ele é desprovido de conteúdo – enquanto conceito realista metafísico – ou ele é um conceito em última instância dependente de nossas capacidades de conceitualização – o que significa que o concebemos do mesmo modo que concebemos as coisas para nós. É por isso que o próprio Kant (A 243) admite que "há algo estranho e mesmo sem sentido num conceito que precisa ter algum significado, mas não é capaz de definição". Isso pode explicar a recusa de Strawson em aceitar o idealismo transcendental, o qual se vale do conceito de coisa em si mesma como um de seus ingredientes fundamentais. Strawson tem razão ao aceitar apenas a estratégia transcendental de argumentação kantiana e não a filosofia transcendental. Contudo, seu erro é o de usar tal estratégia diretamente contra o cético, ao invés de atacar o realismo metafísico que dá sustentação às suas dúvidas. É essa mudança na aplicação dos argumentos transcendentais – do ceticismo ao realismo metafísico – que pode constituir uma base sólida para uma reabilitação adequada do ponto de vista de Strawson contra o ceticismo.

## Referências


BIERI, P. et al. *Transcendental Arguments and Science*. Dordrecht: Reidel, 1979.

BRUECKNER, A. L. Brains in a Vat. *The Journal of Philosophy*, n. 83, p. 148-167, 1986.

BRUECKNER, A. L. Transcendental Arguments I. *Nous*, n. 17, p. 551-575, 1983.

BRUECKNER, A. L. Transcendental Arguments II. *Nous*, n. 17, p. 197-225, 1984.

BUBNER, R. Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction. *Review of Metaphysics*, n. 28, p. 453-467, 1974.

CALLANAN, J. J. Kant's Transcendental Strategy. *The Philosophical Quarterly*, v. 56, n. 224, p. 359-381, 2006.

COPPOCK, P. Putnam's Transcendental Argument. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 68, p. 142-168, 1987.

DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

FOSTER, E. How are transcendental arguments possible? In: SCHAPER, E. (Ed.). *Reading Kant*. Oxford: Blackwell, 1989, p. 3-20.

FRANCIOTTI, M. A. Kant e a refutação do idealismo material. In: DUTRA, L. H.; SMITH, P. J. *Ceticismo*: perspectivas históricas e filosóficas. Florianópolis: NEL, 2000. p. 197-226. (Coleção Rumos da Epistemologia)

FRANCIOTTI, M. A. Skepticism, Metaphysical Realism and Transcendental Arguments. *Diálogos*, n. 66, p. 79-92, 1995.

GRIFFIHS, A. P. Transcendental Arguments. *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 43, p. 165-180, 1969.

HARRISON, R. Transcendental Arguments and Idealism. In: VESEY, G. (Ed.). *Idealism*: Past and Present. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 211-224.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Claredon, 1978.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902, 29 v. (abreaviado A para a primeira edição da *Crítica da Razão Pura* e B para a segunda edição.)

MALCOLM, N. The Conceivability of Mechanism. *Philosophical Review*, n. 77, p. 45-72, 1968.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SEXTUS Empiricus. *Outlines of Pyhrronism*. Tradução de R. G. Bury. Cambridge (Mass.): Havard University Press, 1990. v. 1.

STRAWSON, P. F. *Individuals*. London: Methuen, 1959.

STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

STRAWSON, P. F. *Skepticism & Naturalism*: Some Varieties. London: Methuen, 1985.

STROUD, B. Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, n. 65, p. 241-256, 1968.

WALKER, R. C. S. *Kant*. London: Routledge, 1978.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Invesitgations*. Oxford: Blackwell, 1953.

WONG, W. Strawson's Anti-Scepticism: a Critical Reconstruction. *Ratio*, v. 16, n. 3, p. 290-306, 2003.

# 8

# Strawson e o ceticismo em *Individuals*

*Plínio Junqueira Smith*

Strawson, na descrição de nosso esquema conceitual, empenha-se em refutar algumas posições filosóficas. A discussão crítica dessas filosofias tem por finalidade ajudar essa descrição. Em particular, o exame das dúvidas céticas permitiria ressaltar mais claramente certas condições de nosso esquema conceitual que não poderiam jamais ser abandonadas, como pretenderia o cético. A metafísica descritiva proposta por Strawson se confrontaria com aquelas filosofias que pretenderiam rever nosso esquema conceitual, entre elas o ceticismo. Seus argumentos contra a posição cética geraram intensa e acalorada discussão, cujo estopim foi o famoso artigo de Barry Stroud, "Transcendental Arguments".[1] Putnam[2] e Davidson,[3] na mesma linha, elaboraram argumentos similares aos de Strawson, que foram lidos como duras críticas ao ceticismo. Muita tinta correu[4] e, mais recentemente, o debate seguiu vivo para saber até que ponto esses argumentos são decisivos contra o cético e exatamente o que provam.[5] O próprio Strawson modificou sua posição depois desse debate imenso.[6] Neste ensaio, limitar-me-ei

---

1 Stroud (2000), capítulo 2. O artigo foi publicado em 1968. A aproximação de Strawson com Kant pode ser apreciada nos artigos contidos em Glock (2003).

2 Putnam (1981). O próprio Putnam (1998) dedicou um artigo à relação de Strawson com o ceticismo.

3 Davidson (2001). Ver, especialmente, o capítulo 10, publicado originalmente em 1983.

4 Ver Cabrera (2000) para uma bibliografia do debate, com boa seleção de textos.

5 Ver Stern (1999). O próprio Stern (2000) dedicou um livro a esse tema.

6 Strawson (1985). Uma apresentação dessa obra pode ser vista em Brown (2006), capítulo 4. Para uma discussão crítica, ver Stern (2003).

à crítica de Strawson ao ceticismo em *Individuals*, recorrendo a outras obras somente quando necessário para esclarecer a posição desse livro.

Note-se, antes de tudo, que o tratamento dispensado por Strawson ao ceticismo talvez seja mais complexo do que pode parecer à primeira vista. Poder-se-ia pensar que, para Strawson, haveria como que um padrão único inerente aos diversos argumentos céticos, já que todos eles envolveriam uma espécie de contradição, ao terem de aceitar precisamente aquilo que gostariam de rejeitar (STRAWSON, 1959, p. 33); e, portanto, se poderia discutir de maneira genérica a posição cética, os argumentos transcendentais sendo um modelo de resposta a essa posição. No entanto, parece-me mais preciso e conveniente distinguir diferentes formas de ceticismo no pensamento de Strawson. Essa distinção permitirá um exame mais detalhado do seu pensamento e, dessa maneira, poderemos compreender melhor não somente certos aspectos de sua "metafísica descritiva", mas também o próprio ceticismo e suas variedades.

A meu ver, haveria, pelo menos, três formas mais importantes de ceticismo: o ceticismo cartesiano, que põe em dúvida a *referência* de certos termos a algum particular – trata-se de saber se podemos nos referir a um objeto no mundo; o ceticismo humiano, que põe em dúvida a *identidade* numérica dos particulares – trata-se de saber se podemos identificar novamente (ou reidentificar) um mesmo objeto; o ceticismo sobre outras mentes – trata-se de saber se podemos conhecer os estados subjetivos de outras pessoas.

A origem de cada uma dessas formas de ceticismo é distinta. O ceticismo cartesiano repousa sobre certos *pressupostos sobre a mente*, seus pensamentos e modificações, que permitiriam postular uma dúvida sobre a existência das coisas. Por sua vez, o ceticismo humiano apoia-se em certos *fatos a respeito dos seres humanos* que permitiriam a dúvida sobre a reidentificação de particulares. Finalmente, o ceticismo sobre outras mentes supõe uma espécie de *lacuna lógica* entre predicados psicológicos em primeira e em terceira pessoa.

Consequentemente, as respostas a cada uma dessas formas de ceticismo são distintas. No caso do ceticismo cartesiano, Strawson deve mostrar que os pressupostos da dúvida cartesiana são inaceitáveis; concomitantemente, ele mostra que essa dúvida não é e não pode ser o ponto de partida da filosofia. No caso do ceticismo humiano, ele deve mostrar que a conclusão cética não se segue desses fatos; nesse exame crítico da dúvida humiana, ele mostra ainda que haveria uma (dupla) contradição na dúvida humiana. Terceiro, no caso do ceticismo sobre outras mentes, Strawson procura estabelecer que a compreensão adequada dos predicados mentais envolve tanto seu uso na primeira pessoa como seu uso na terceira pessoa e que ignorar isso é desconhecer a natureza desses predicados; noutras palavras, não haveria lacuna lógica nenhuma.

Em suma, cada forma de ceticismo suscita um questionamento que lhe é próprio: a referência ou identificação de um particular; a reidentificação de um objeto no mundo; o conhecimento dos estados subjetivos de outras pessoas. Cada forma de ceticismo tem uma origem específica. Finalmente, a cada forma específica de ceticismo Strawson oferece uma resposta específica. Portanto, cada forma de ceticismo merece uma discussão própria (itens 8.1 a 8.3). Na conclusão (item 8.4), apresentarei algumas lições gerais que Strawson parece extrair dessa discussão com as dúvidas céticas.

## 8.1 O ceticismo cartesiano

A primeira observação que eu gostaria de fazer é precisamente sobre uma forma de ceticismo que *não* aparece em *Individuals*, mas que aparecerá claramente em obras posteriores. É digno de nota que, em *Individuals*, não há nenhuma menção explícita ao assim chamado ceticismo cartesiano, de modo que nenhuma dúvida sobre o mundo exterior necessita ser refutada ou rejeitada. Essa ausência é curiosa, pois o ceticismo cartesiano se tornou uma obsessão na filosofia analítica.[7] Por que Strawson ignora em *Individuals* essa forma de ceticismo?

A meu ver, o que o cético cartesiano põe em dúvida é se certos termos se referem de fato a alguma coisa no mundo. O alvo do cético cartesiano é a referência de nossos termos empíricos: quando uma pessoa pensa em alguma coisa ou tem uma percepção sensível, há algo no mundo que corresponde a esse pensamento ou a essa percepção sensível? Por exemplo, quando penso num relógio, quando falo "relógio" ou quando vejo este relógio, existe um relógio no mundo objetivo? Ora, Strawson não discute essa possibilidade cética, a de que nossos conceitos empíricos não teriam nenhuma referência no mundo objetivo. Por que Strawson simplesmente põe o ceticismo cartesiano de lado e passa silenciosamente a seu largo?

Há, creio, uma razão para isso. Strawson parte de uma situação conversacional, em que um falante faz uma referência identificadora, um ouvinte identifica o particular referido e um particular no mundo é, assim, identificado.

> Concebemos o mundo como contendo coisas particulares, algumas das quais são independentes de nós; concebemos a história do mundo como constituída por episódios particulares nos quais podemos ter ou

[7] Para uma discussão sobre Strawson e o ceticismo cartesiano, ver Black (1998).

> não ter parte; e concebemos essas coisas e eventos particulares como incluídos nos temas de nosso discurso comum, como coisas sobre as quais podemos conversar. (STRAWSON, 1959, p. 15).

Não cabe, nesse contexto conversacional, duvidar da existência do mundo. O mundo físico, no qual há coisas, eventos, pessoas, é algo aceito, assim como também se aceita que podemos falar sobre coisas no mundo.[8] A questão é saber como se faz a identificação de um particular, não se esse particular existe ou, mesmo, como ele é em linhas gerais.

A ideia de um ponto de partida é fundamental. Strawson quer descrever nosso esquema conceitual em seu grau mais alto de generalidade. Por onde começar? Um cartesiano começaria pondo tudo em dúvida e restringindo-se a seus conteúdos mentais. Esse seria o ponto de partida mais seguro para a filosofia, se quisermos reconstruir nossas opiniões e ter algo de firme e constante nas ciências. Strawson entende que esse não é o ponto de partida para uma metafísica descritiva, nem sequer para a filosofia em geral, e que a metafísica descritiva deve aceitar a existência dos corpos, eventos e pessoas (entre outros particulares), bem como nossa capacidade de nos referirmos a corpos, eventos e pessoas no mundo. A questão é saber se Strawson parte de um ponto inicial arbitrário ou se o cético cartesiano, com sua dúvida supostamente universal, propõe um ponto de partida mais adequado para o filosofar. Se vamos descrever nosso esquema conceitual, Strawson parece fazer observações corretas sobre como concebemos o mundo. O próprio Descartes aceitaria que é dessa maneira que concebemos o mundo, isto é, Descartes também diria que comumente aceitamos que há pessoas que conversam sobre coisas no mundo, aceitando pacificamente que esse mundo existe e que dele podemos falar. Mas, insistiria Descartes, a tarefa da filosofia seria, precisamente, fazer uma revisão dessa forma comum de pensar. A aceitação de corpos e pessoas não seria uma maneira arbitrária de começar a filosofia? Não teria razão Descartes ao começar colocando todas as suas opiniões em dúvida?

Embora Strawson não argumente a favor de seu ponto de partida, não é impossível ver, mais adiante em *Individuals*, razões para que não se possa, em filosofia, partir da dúvida cartesiana sobre todas as nossas crenças. Primeiro, essa dúvida cartesiana sobre nossas crenças a respeito dos corpos parece pressupor uma mente separada do corpo, o que equivaleria a dizer que os conceitos de mente e de corpo seriam básicos e o conceito de pessoa seria uma combinação desses dois conceitos prévios. Contra essa perspectiva do

[8] Em termos davidsonianos, a metafísica descritiva parte da "triangulação".

cético cartesiano, Strawson mostra que "o conceito de pessoa é logicamente anterior ao de uma consciência individual" (STRAWSON, 1959, p. 103). Por "pessoa", Strawson (1959, p. 101-102) entende um mesmo particular ao qual atribuímos predicados corporais e mentais. Assim, se eu posso atribuir a mim mesmo os predicados "estou em dúvida" e "penso", então é porque esse "eu" é primeiramente uma pessoa, o que equivale a dizer que lhe atribuímos predicados como "pesa 70 kilos", "tem 1,77 m" e "está sentado". Se o "eu" que duvida é uma pessoa, e não primariamente uma mente, então não cabe duvidar do mundo corpóreo. Que sentido pode ter a afirmação: "esta pessoa que sou, que tem uma mente e *um corpo*, duvida da existência de *todos* os corpos?" Essa seria uma afirmação claramente contraditória.

O conceito de mente não está apenas necessariamente associado com o de corpo graças ao conceito de pessoa, mas também o conceito de mente se encontra necessariamente associado ao conceito de outras mentes, como veremos mais adiante. Não tem sentido, segundo Strawson, atribuir-me predicados mentais, como "eu duvido" e "eu penso", se não sou capaz de atribuir esses mesmos predicados, com o mesmo sentido, a outras pessoas, como "ele duvida" e "ele pensa". Aprender o uso de predicados mentais é:

> aprender ambos os aspectos de seu uso. A fim de *ter* esse tipo de conceito, uma pessoa deve ser tanto autoatribuidora como atribuidora a outras pessoas desses predicados. (STRAWSON, 1959, p. 108).

Mas a atribuição de predicados mentais a outras pessoas deve basear-se em seus comportamentos. Assim, se sou capaz de afirmar "eu duvido" ou "eu penso", tenho que ser capaz de afirmar também "ele duvida" e "ele pensa", com base em seu comportamento, o que vale dizer que os outros têm corpos.

Seja porque a mente, ao ser um conceito secundário em relação ao conceito de pessoa, ou porque a autoatribuição de predicados a si mesmo depende da capacidade de atribuição a outras pessoas, com base em seu comportamento, minha mente está necessariamente associada a meu corpo e a outras pessoas, que, como eu, também têm um corpo. Como se poderia, então, duvidar do corpo? A dúvida sobre o mundo exterior, como qualquer dúvida, pensamento ou estado mental, antes confirma que estamos imersos no mundo corpóreo. Em *Individuals*, portanto, a dúvida do cético cartesiano é completamente afastada por uma perspectiva de análise filosófica que não lhe atribui qualquer sentido.[9]

---

[9] Poucos anos após *Individuals*, Strawson voltará a criticar o dualismo cartesiano; ver Strawson (2008a, capítulo 8).

Em *Análise e metafísica*, publicado muitos anos depois, Strawson nos oferece explicitamente ao menos uma razão pela qual o ceticismo cartesiano não seria um problema filosófico relevante. Essa forma de ceticismo pressupõe uma lacuna entre nossas percepções e o mundo físico. Mas se alguém nega, de saída, essa lacuna, não haveria nenhuma razão para introduzir a dúvida cética cartesiana. Strawson descreve uma imagem que gera o ceticismo sobre o mundo exterior. De acordo com essa imagem, teríamos, num primeiro momento, as experiências sensíveis e, num segundo momento, os juízos e crenças sobre o mundo baseados nessas experiências (STRAWSON, 2002, p. 86-87). A dúvida do cético cartesiano residiria precisamente na lacuna entre esses dois momentos: como poderiam nossas experiências sensíveis justificar nossos juízos sobre o mundo? E a posição cética seria uma resposta negativa para essa questão: não podemos jamais justificar nossas crenças sobre o mundo com base nas experiências sensíveis concebidas como algo distinto de juízos ou crenças ou como algo que não envolve juízos ou crenças. Para Strawson, não se trata de mostrar que é possível justificar crenças sobre o mundo com base nas experiências sensíveis, mas antes de questionar a própria concepção de experiência sensível pressuposta pelo cético cartesiano. A seu ver, não caberia entender a percepção sensível sem nenhuma ligação com os juízos e as crenças. Em suma, o problema cético e suas possíveis respostas (positivas e negativas) dependem de uma prévia separação entre a experiência sensível (subjetiva) e os juízos sobre o mundo (objetivo), separação essa que lhe parece inaceitável.[10] Vejamos esse ponto com mais cuidado.

Strawson (2002, p. 101)[11] caracteriza a posição do ceticismo cartesiano de internista e sua própria posição de externista. O internismo conduziria ao ceticismo, enquanto o externismo nos afastaria do ceticismo cartesiano. Em que consiste o carater externista do pensamento de Strawson? Uma ideia central em seu pensamento é que a experiência sensível é indissociável do mundo. O externismo reside precisamente nessa ideia. A conexão da experiência sensível com o entorno objetivo se dá, parece-me, de três pontos de vista: a experiência do mundo ocorre no mundo; há uma relação causal entre a experiência e aspectos do mundo; há uma relação conceitual entre a experiência sensível e os juízos objetivos sobre o mundo. Examinemos, agora, cada um desses pontos de vista.

Primeiro, não se trata da experiência de um sujeito, por assim dizer, fora do mundo. "A experiência que o sujeito tem do mundo é concebida como algo

[10] Stroud (2011) faz uma crítica semelhante ao ceticismo cartesiano. Ver, especialmente, os últimos capítulos.

[11] Para facilitar as consultas do leitor, as referências são à tradução brasileira.

, uma parte do mundo e sua história" (2002, p. 84). Quando alguém ente aqui e agora, esse "aqui e agora" deve ser entendido como tendo o particular de referência num mundo espaçotemporal objetivo; mas tem essa referência *objetiva* relativamente a *sujeitos* particulares em ocasiões particulares. Não se podem separar "aqui" e "agora" das próprias ocasiões dos sujeitos que têm experiências" (STRAWSON, 2002, p. 84). Ora, o cético cartesiano parece desligar a sua percepção sensível de sua ocorrência no mundo, como se não fosse uma percepção que uma pessoa tem numa certa circunstância. A percepção sensível seria roubada, assim, de sua localização mundana e reinterpretada, de maneira arbitrária e injustificada, como algo fora do mundo, como algo interno a uma mente incorpórea.

Segundo, há uma conexão causal entre a experiência desses sujeitos e o mundo à sua volta. "A experiência depende causalmente dos aspectos objetivos em questão" (STRAWSON, 2002, p. 85). Essa dependência causal tem consequências para a noção de experiência pressuposta pela dúvida cartesiana, pois "a noção de dependência causal da experiência da percepção sensível com os aspectos do mundo espaçotemporal está implícita desde o princípio na própria noção de percepção sensível" (STRAWSON, 2002, p. 85). Em nossa noção de experiência sensível, portanto, está embutida a relação causal com o ambiente objetivo e deste não se separa, como quer o cético cartesiano. Portanto, não é preciso justificar a passagem da experiência sensível para juízos sobre o mundo. "É conceitualmente inerente à própria noção de percepção sensível facultar juízos verdadeiros acerca do mundo objetivo espaçotemporal" (STRAWSON, 2002, p. 85).

Terceiro, há ainda uma dependência conceitual entre a experiência sensível e os juízos sobre o mundo. "Essa imagem está errada, porque os conceitos utilizados no juízo perceptivo sobre o mundo, por um lado, e a própria experiência sensível, por outro, se interpenetram de maneira muito mais íntima do que a sugerida pelo esquema" (STRAWSON, 2002, p. 87). Não há, a seu ver, uma justificação dos juízos sobre o mundo baseada em experiências *prévias e independentes*. E a razão para isso é que "a natureza de nossa própria experiência perceptiva, da experiência sensível, é inteiramente condicionada pelos juízos que nos dispomos a fazer sobre o mundo objetivo quando temos essa experiência" (STRAWSON, 2002, p. 87). De certo modo, os juízos, se não precedem, ao menos estruturam nossa experiência sensível, de tal maneira que não se pode falar de um momento prévio no qual teríamos uma experiência sensível e um momento posterior, supostamente baseado no anterior, no qual emitimos juízos sobre o mundo objetivo. "O ponto é que os conceitos necessários para descrever a experiência são precisamente aqueles

necessários para a descrição do mundo" (STRAWSON, 2002, p. 88). Somente é possível ao cético cartesiano pedir uma justificação das crenças sobre o mundo com base em experiências sensíveis porque ele empobreceu, por assim dizer, a própria noção de experiência sensível ao desligá-la de sua articulação conceitual com os juízos sobre o mundo. Em suma, no conceito mesmo de experiência sensível está presente a ideia de um juízo sobre o mundo.

Assim, em *Análise e metafísica*, Strawson desenvolve com alguns detalhes por que sua posição externista, presente desde a primeira página de *Individuals*, evita o problema formulado pelo cético cartesiano. Se alguém imagina que a experiência do mundo não se dá no mundo, mas tem experiências "fora do mundo" para, em seguida, se perguntar "a que ponto do espaço-tempo ou região no mundo objetivo se referem as expressões 'aqui' e 'agora'?", então "a questão seria carente de sentido" (STRAWSON, 2002, p. 84). E alguém poderia perguntar sobre como se dá a relação causal entre mundo e experiência, "são questões que têm seu interesse filosófico" (STRAWSON, 2002, p. 86), e elaborar uma teoria causal da percepção que descreve a forma ou mecanismo dessa relação. Finalmente, é preciso atentar para o empobrecimento conceitual da experiência sensível operado pelo cético cartesiano: este tem uma concepção esvaziada da experiência sensível, pois não reconhece que esta é condicionada por juízos objetivos sobre o mundo.[12]

Se reunirmos todos os argumentos acima, chegaremos à conclusão de que o ceticismo cartesiano é absurdo por diversas razões e jamais a dúvida cética sobre o mundo exterior poderia consistir no ponto de partida da filosofia. A ideia principal é mostrar como a mente humana está imersa no mundo. Em *Individuals*, temos dois argumentos: primeiro, graças ao conceito de pessoa, a mente está necessariamente ligada a um corpo; segundo, graças à interdependência dos predicados mentais de primeira e terceira pessoa, está necessariamente ligada a outras pessoas. Strawson, no entanto, não elabora esses pontos contra o cético cartesiano. Posteriormente, entretanto, em *Análise e metafísica*, ele fará isso explicitamente, com uma argumentação, se não idêntica, ao menos complementar. Graças à imersão de uma pessoa no mundo, graças às dependências causal e conceitual das experiências, a experiência sensível está necessariamente ligada aos corpos materiais. O ponto de partida de Strawson não é, portanto, arbitrário, nem se pode colocar a dúvida cartesiana como uma etapa primeira ou uma etapa prévia da filosofia. Essa dúvida supõe erroneamente que a mente é um conceito primário; que os predicados mentais

[12] Strawson analisa a percepção em outros textos; ver, por exemplo, Strawson (2008a, capítulos 3, 4 e 5).

em primeira pessoa são independentes de seu uso em terceira pessoa; que as experiências subjetivas são independentes do mundo e anteriores aos juízos sobre o mundo. Para Strawson, o ceticismo cartesiano com sua suposta dúvida universal repousa, de fato, sobre demasiadas suposições inaceitáveis para ser levado a sério.

## 8.2 O ceticismo humiano: observação descontínua

O ceticismo humiano, ao contrário, é objeto de exposição e crítica detalhada em *Individuals*. A meu ver, o ceticismo humiano não diz respeito à questão da referência, pois o cético humiano não levanta nenhuma objeção ao fato de que podemos nos referir a um objeto num determinado instante e outra pessoa pode identificar esse mesmo objeto. O problema suscitado pelo cético humiano diz respeito à reidentificação de um mesmo objeto, isto é, à *identidade* de um suposto mesmo objeto em dois momentos do tempo. O cético humiano pergunta: é possível estarmos seguros da identidade de um objeto ao qual fazemos referências identificadoras em dois momentos diferentes? E ele responde: não, nunca estaremos completamente seguros dessa identidade; não há identidade numérica, mas somente qualitativa, o que equivaleria a dizer que toda identidade é fictícia. A objeção de Strawson é que haveria uma espécie de contradição na posição do cético humiano. Sua dúvida pressupõe precisamente aquilo de que ele gostaria de duvidar, ou seja, seria uma condição de possibilidade de sua dúvida a certeza de que se podem reidentificar particulares. Vejamos detalhadamente como se dá essa argumentação de Strawson.

A dúvida humiana, para Strawson, repousa sobre certos fatos dos seres humanos, mais especificamente sobre os aspectos da experiência sensível, tais como: o campo de nossa observação é limitado, dormimos e nos movemos. Esses fatos mostram, por exemplo, que não vemos todas as coisas de uma vez, que não percebemos uma coisa continuamente e que nossa perspectiva muda. Disso se segue uma consequência importante, a saber, que

> não cabe pensar em uma atenção contínua e exaustiva da preservação ou mudança dos limites espaciais, nem da preservação ou mudança contínua das relações espaciais por parte de coisas que na maioria das vezes não sofrem nenhuma mudança qualitativa ou somente sofrem gradualmente. (STRAWSON, 1959, p. 32).

Baseado nesses fatos e nessas consequências, o cético humiano coloca uma dúvida.

Qual é, exatamente, a dúvida humiana? Essa dúvida não é se, por exemplo, com a palavra "relógio" nós nos referimos a um corpo no mundo objetivo. Já vimos que essa dúvida cartesiana não tem sentido para Strawson; nem é essa, de resto, a questão levantada por Hume. A questão é saber se, quando usamos essa palavra de novo e nos referimos outra vez a um objeto muito semelhante ao que nos tínhamos referido anteriormente, as duas referências são a um mesmo relógio (ou não). Não se trata, agora, de fazer uma referência com sucesso a um objeto no mundo (identificá-lo no sentido de distingui-lo de outros objetos no mundo), mas de identificar novamente (reidentificar) esse mesmo objeto ou dizer que as duas identificações são, no fundo, de um *único* objeto, um único relógio, e não *dois* semelhantes.

Suponhamos que duas pessoas S1 e S2 falem do objeto O (um relógio) num determinado momento T1. S1 faz uma referência identificadora ao relógio e S2 identifica o relógio (no sentido de distingui-lo de outros objetos no campo visual de S1 e S2). Em T2, S1 faz outra referência identificadora de um relógio e S2 novamente identifica um relógio nesse segundo momento. A questão cética é: dados aqueles fatos sobre os seres humanos e suas consequências, pode-se identificar o objeto O em T1 com o objeto O em T2, isto é, considerá-los um *único* objeto? Este é o problema suscitado pelo cético humiano. A reidentificação não diz respeito à referência a um objeto no mundo (já que ao menos duas referências são pressupostas para levantar o problema), distinguindo-os de outros possíveis objetos aos quais se poderia estar fazendo referência, mas à identidade numérica de um objeto referido em dois momentos diferentes. Noutras palavras, não se trata de distinguir um objeto dos demais, mas de identificar dois objetos como sendo um e o mesmo.

O cético humiano responde a essa pergunta de maneira negativa: não há identidade numérica entre os objetos identificados em momentos distintos, mas somente uma identidade qualitativa. A identidade numérica é uma identidade estrita: trata-se de um único objeto, ao passo que a identidade qualitativa é uma identidade em sentido frouxo: dois objetos compartilhariam as mesmas qualidades, embora não seja, estritamente falando, o mesmo objeto. Da perspectiva do cético humiano, os objetos O em T1 e O em T2 têm qualidades idênticas – ou extremamente parecidas, – mas não são o mesmo objeto numericamente. Uma formulação mais moderada da posição cética humiana seria dizer apenas que não podemos jamais estar seguros da identidade numérica do objeto O em T1 e T2. Toda identidade seria, para o cético humiano, qualitativa ou fictícia.

O problema da identidade desemboca no problema da substância. Não haveria objetos que duram no tempo ou substâncias que existam no mundo, mas tão somente uma sucessão de particulares que não durariam mais do que enquanto são observados. O resto seria mera suposição de nossa imaginação. Dessa perspectiva, não haveria uma dúvida sobre a existência do mundo exterior e poderíamos identificar particulares objetivos nele. A questão seria a de saber se podemos identificar dois objetos muito parecidos qualitativamente quando há uma lacuna perceptiva, dados aqueles fatos sobre os seres humanos e suas consequências, entre as duas identificações, isto é, se um objeto perdura no tempo mesmo quando não observado. O problema humiano, por assim dizer, não é o da referência, mas o da substância.[13]

Em face da dúvida humiana, a posição de Strawson é muito clara. O problema dessa dúvida não é seu ponto de partida (como era o caso da dúvida cartesiana), pois os fatos para os quais chama a atenção são inegáveis, mas a conclusão que o cético humiano pretende extrair deles é inaceitável. Strawson (1959, p. 33), obviamente, não recusa os fatos apontados pelo cético humiano, pois admite que, "seja qual for nossa explicação [da identidade numérica], esta deve levar em conta as descontinuidades e os limites da observação". Toda a questão se resume a saber o que se pode extrair desses fatos sobre nossa percepção do mundo. O raciocínio do cético humiano não é trivial, tendo força e interesse filosófico, inclusive para quem pretende somente descrever nosso esquema conceitual. No entanto, "a conclusão, como todas as conclusões filosóficas céticas, é necessariamente evitável" (STRAWSON, 1959, p. 33). Por quê?

O primeiro argumento de Strawson acusa o cético humiano de propor um padrão demasiado alto para a identidade numérica. O ceticismo humiano se seguiria de uma exigência que não poderíamos jamais satisfazer. Sem esse padrão, não haveria por que extrair daqueles fatos uma conclusão cética. Mas, segundo Strawson (1959, p. 34), esse padrão seria "autocontraditoriamente alto". A contradição do padrão consistiria em exigir, para a atribuição de identidade numérica, que uma coisa fosse observada mesmo quando não é observada. A proposta do cético humiano para a atribuição de identidade numérica, no fundo, não passa da "tautologia de que não se pode observar continuadamente o que não se observa continuamente" (STRAWSON, 1959,

---

[13] A observação de Strawson (1959, p. 77-78) no capítulo sobre os sons parece não distinguir entre ceticismo cartesiano e ceticismo humiano, pois o ceticismo sobre a identidade de particulares sonoros (no sentido da reidentificação) parece implicar, em última instância, o ceticismo sobre a realidade independente do mundo sonoro.

p. 34). No entanto, essa resposta provavelmente parecerá pouco persuasiva para o cético humiano.

Strawson utiliza outro argumento, que nos permite compreender melhor nosso esquema conceitual e como é impossível (por ser contraditório) mudar os aspectos fundamentais desse esquema. A dúvida humiana somente tem sentido se o sistema de identificação em T1 e o sistema de identificação em T2 pertencem ou integram um mesmo sistema mais geral.

> Não se colocaria a *dúvida* sobre a identidade de um item de um sistema com um item de outro, porque essa dúvida somente tem sentido se os dois sistemas não são independentes, se são partes, relacionadas de alguma maneira, de um único sistema que inclui os dois. (STRAWSON, 1959, p. 35).

Suponhamos que os dois sistemas (de T1 e de T2) são independentes. Se é assim, a identificação de cada objeto é interna a cada sistema e, como que por definição, um objeto não pode pertencer a outro sistema, isto é, ele não pode ser identificado no outro sistema por não pertencer a ele. Logo, a questão sobre a identidade entre objetos identificados em distintos sistemas (ou momentos) não teria sentido. Se toda identificação depende do sistema em que é feita e se os sistemas de T1 e T2, por suposição, são independentes entre si, então não pode haver, em princípio, identificação de objetos que pertencem a cada um dos sistemas. Somente tem sentido perguntar pela identidade de um objeto em T1 e em T2 se há um sistema mais amplo que os integre. Mas, se há esse sistema mais amplo, então algumas reidentificações não somente são possíveis, mas também são supostas por todos. "Uma *condição* para que tenhamos este esquema conceitual é a aceitação inquestionada da identidade dos particulares em ao menos alguns casos de observação não contínua" (STRAWSON, 1959, p. 35). Perguntar-se se O em T1 e O em T2 são o mesmo objeto *pressupõe* aceitar tanto que há um sistema de identificação comum aos de T1 e de T2 quanto que certos objetos continuam a existir, mesmo não sendo observados, no intervalo de tempo entre T1 e T2.

A posição do cético humiano seria, assim, absurda. Se a dúvida (sobre a reidentificação do objeto O) tem sentido é porque, em princípio, essa reidentificação é possível. E é uma questão empírica saber em que casos há, ou não, reidentificação. Por exemplo, se, agora que acordei, este é o mesmo relógio que vi ontem à noite, antes de dormir. Há uma *contradição* na dúvida cética: para que a dúvida sobre a reidentificação tenha sentido, é preciso supor que os sistemas de T1 e de T2 sejam partes de um sistema mais amplo; e se

são partes de um sistema mais amplo é porque a identidade de alguns objetos particulares é aceita; não haveria esse sistema mais amplo sem a continuidade de alguns objetos. Portanto, a dúvida cética sobre a reidentificação, se tem sentido, pressupõe exatamente o que pretenderia negar.

Em suma, a dúvida humiana é passível de uma dupla censura. "Assim, suas dúvidas são irreais, não somente porque elas são dúvidas logicamente insolúveis, mas porque elas equivalem a uma rejeição de todo o esquema conceitual dentro do qual essas dúvidas têm sentido" (STRAWSON, 1959, p. 35). Primeiro, ao propor um padrão contraditoriamente alto para a atribuição de identidade numérica, como se fosse possível cumprir a exigência de "ter observação contínua quando temos observação não contínua" (STRAWSON, 1959, p. 35). Segundo, ao pressupor a possibilidade de ter uma identidade numérica entre T1 e T2 para que sua dúvida tenha sentido, e rejeitar essa possibilidade com sua (suposta) dúvida.

A descrição de nosso esquema conceitual, no entanto, beneficiou-se da discussão da dúvida humiana. "Mas o fato de que a [conclusão cética] pareceu seguir-se é importante" (STRAWSON, 1959, p. 33). É importante porque a crítica da dúvida humiana, de um lado, enfatiza certos fatos fundamentais da percepção humana e, de outro, permite descrever mais adequadamente nosso esquema conceitual, mostrando que seus aspectos fundamentais não podem ser questionados sem contradição; por exemplo, permite mostrar que temos um esquema espaçotemporal unificado e que o conceito de objetos permanentes e não observados é um conceito básico e indispensável.

## 8.3 Ceticismo sobre outras mentes: da assimetria epistêmica à lacuna lógica

Vejamos em que consiste, para Strawson, o ceticismo sobre outras mentes. O ponto de partida dessa forma de ceticismo é a assimetria entre os usos de predicados mentais em primeira e terceira pessoa. A assimetria consiste em que, na atribuição a mim mesmo de um predicado mental, eu o atribuo sem nenhuma observação de meu comportamento, enquanto, na atribuição a outras pessoas, eu me baseio na observação de seu comportamento. Por exemplo, o predicado "estar deprimido": no meu caso, eu não preciso observar o desânimo em meu rosto (ou outro comportamento meu de depressão) para dizer "eu estou deprimido"; no caso de outras pessoas, para dizer "ele está deprimido", eu preciso observar seu comportamento (seu desânimo etc.).

Trata-se, portanto, de uma assimetria epistêmica. Esse é o ponto de partida da dúvida cética sobre outras mentes.

Dada essa assimetria epistêmica entre os predicados mentais, alguém poderia sentir-se tentado a preferir um dos seus lados em detrimento do outro. Na verdade, muitos filósofos tendem a pensar que cada uso é autônomo em relação ao outro, ou que um dos usos é prioritário. "Um aspecto de seu uso [do predicado mental] é tomado como autossuficiente, o que não poderia ocorrer, e então o outro aparece como problemático" (STRAWSON, 1959, p. 109). Se se entende que o uso em terceira pessoa é primário, essa pessoa tornar-se behaviorista. Ela defenderá que também no caso da primeira pessoa algum tipo de observação do comportamento é indispensável para a autoatribuição de predicados mentais. Mas, nesse caso, não se compreendem corretamente os estados mentais da perspectiva de primeira pessoa. E se se privilegia o uso na primeira pessoa, então a atribuição em terceira pessoa se torna incompreensível. Toda a questão é como saber se as outras pessoas têm uma mente como a dela. Por exemplo, mesmo que ela se comporte como eu me comporto quando eu tenho dores, o que garante que, no caso dela, o comportamento é acompanhado da mesma sensação de dor? A inferência do comportamento para o estado mental é uma inferência incerta. Como as duas alternativas são problemáticas, no entender de Strawson (1959, p. 109), "oscilamos entre o ceticismo filosófico e o behaviorismo filosófico". É a preferência, portanto, pela perspectiva da primeira pessoa, em detrimento da perspectiva da terceira pessoa, associada à assimetria epistêmica, que gera o ceticismo sobre outras mentes.

Há, certamente, uma forte inclinação para preferir a perspectiva da primeira pessoa e, portanto, para o ceticismo sobre outras mentes. Quando alguém, como o filósofo cartesiano, privilegia a própria mente com seus estados mentais, a existência e o conhecimento de outras mentes se torna um problema cético premente. A questão é: como eu posso generalizar meu caso para todos os demais casos? Como eu sei que os outros têm o mesmo estado mental que eu quando eu tenho, por exemplo, dor de dente? O cético sobre outras mentes, focalizando certos predicados mentais, entre eles os que se referem a sensações, sentimentos, imaginações ou desejos, sofre a tentação de dizer que não sabemos o que é que se passa nas outras mentes. Nada garante que os demais tenham estados mentais similares aos meus.

A suposição de que os usos em primeira e em terceira pessoa são autônomos transforma a assimetria epistêmica numa "lacuna lógica (*logical gap*) entre os critérios sobre cuja base dizemos que outrem está deprimido e o estado efetivo de estar deprimido" (STRAWSON, 1959, p. 109). A meu ver, por "lacuna lógica", Strawson quer dizer que os critérios de atribuição

dos predicados são também determinantes de seu *sentido*. A assimetria meramente epistêmica entre duas perspectivas torna-se um abismo lógico entre os significados. Assim, se, de acordo com a assimetria epistêmica, há duas maneiras de atribuir os predicados mentais, seguir-se-ia, de acordo com a lacuna lógica, que tais predicados têm dois sentidos. Por exemplo, "ter dores" em "eu tenho dores" teria um sentido (porque, atribuído sem observação, teria um sentido) e em "ela tem dores" teria outro sentido (porque, atribuído com observação, teria outro sentido). Uma vez que "se permite abrir essa lacuna lógica" (STRAWSON, 1959, p. 109), o ceticismo sobre outras mentes parece inevitável. Como o comportamento do outro passa a ser visto como signo, por exemplo, de sua depressão e como nunca se está seguro da inferência do signo para a coisa significada, nunca poderemos saber o que se passa na outra mente. "Se existe uma lacuna lógica, então a conduta depressiva, por muito que exista nela, não é mais do que um signo de depressão" (STRAWSON, 1959, p. 109). O grande argumento cético contra o conhecimento das outras mentes é que não se pode inferir com certeza o estado mental do signo corporal: se os predicados atribuídos aos outros têm outro sentido, então eu não posso saber o que se passa na mente deles. "A posição cética habitualmente representa o cruzamento da lacuna lógica como, no máximo, uma inferência frágil" (STRAWSON, 1959, p. 109).

Strawson aceita essa assimetria epistêmica, isto é, se alguém descreve nosso esquema conceitual, ela percebe que há duas maneiras de atribuir predicados mentais, seja com base em observações (no caso da terceira pessoa), seja sem essa base (no caso da primeira pessoa). A razão para rejeitar a dúvida sobre as outras mentes não pode negar a existência da assimetria epistêmica. Em que, então, reside o erro do cético sobre as outras mentes? Como já sugerido, um erro reside em pensar que os usos em primeira e terceira pessoa são independentes (quando, segundo Strawson, não o seriam); e, depois, em privilegiar o uso em primeira pessoa. A esse respeito, é importante notar a conexão estabelecida por Strawson (1959, p. 106) entre o cético sobre outras mentes e a "posição do defensor do cartesianismo", pois ambos partilham a ideia de uma lacuna lógica e o privilégio do sentido em primeira pessoa dos predicados mentais.[14] Ao pensar a assimetria a partir do conceito de mente, e não do conceito de pessoa, o cético sobre outras mentes já pressupõe uma

[14] Essa aproximação do cético com o defensor do cartesianismo justifica o recurso, no segundo item deste texto, das considerações de Strawson no capítulo sobre pessoas para entender por que o ponto de partida da filosofia não pode ser o ponto de partida cartesiano: uma dúvida universal sobre todas as coisas externas à mente.

lacuna lógica que, para Strawson, é inaceitável e a fonte de todos os males sobre outras mentes. O conceito de pessoa é básico, enquanto o de mente é secundário. Mas, se alguém toma o conceito de mente como básico, então é difícil não transformar a assimetria epistêmica numa lacuna lógica. A razão para isso é que o cartesianismo, ao defender a distinção real entre corpo e mente, separa entre o estado mental do comportamento, transformando este num mero indício daquele. Como o comportamento, agora entendido como indício do estado mental, não pode jamais servir como garantia daquele estado, o ceticismo sobre outras mentes parece inevitável.

Uma outra consideração de Strawson parece relevante nesse contexto. Ao pensar a mente como o conceito básico e ao sustentar que a mente é uma substância diferente do corpo, o cético sobre outras mentes entende que a classe de predicados mentais paradigmática é a classe das sensações, sentimentos, emoções e pensamentos; noutras palavras, que os predicados mentais mais importantes são aqueles que atribuem estados mentais. Mas, se colocamos o conceito de pessoa no centro de nossa consideração filosófica, se entendemos que o conceito básico é o de pessoa, e não o de mente, então outra classe de predicados mentais ocupa o lugar privilegiado: os predicados mentais de ação passam a ser os predicados paradigmáticos. Essa classe de predicados mentais não nos inclina a transformar a assimetria epistêmica numa lacuna lógica. Embora sua atribuição em primeira pessoa seja distinta da atribuição em terceira pessoa, ninguém aceitaria que os significados possam ser distintos, ninguém pensaria, por exemplo, que "caminhar" em "eu caminho" e em "ele caminha" tenha dois significados diferentes. Dar-se conta de que os predicados de ação constituem uma classe privilegiada de predicados mentais impede a tentação do ceticismo sobre outras mentes.

Há, ainda, outro tipo de crítica que Strawson dirige ao cético sobre outras mentes: ele não extrai todas as consequências da lacuna lógica. Em verdade, o ceticismo sobre as mentes não termina com o problema das outras mentes, mas leva consigo de roldão o conhecimento da própria mente. Uma consequência importante, mas pouco notada, é que o ceticismo não diz respeito somente às outras mentes, mas também à minha própria mente. "O que não nos damos conta é que se se permite que se abra essa lacuna lógica, então se perde não somente a depressão dos outros, mas também nossas [minhas] depressões" (STRAWSON, 1959, p. 109). Pode parecer que o ceticismo sobre outras mentes deixe o conhecimento de minha mente como algo problemático, mas, segundo Strawson, esse não é o caso.

Suponhamos que eu tenha dúvidas sobre a depressão dos outros, que eu veja o comportamento deprimido, mas não possa inferir com certeza a sua

depressão. Mas, se posso falar de uma correlação entre signo (comportamento deprimido) e coisa significada (depressão) é porque observei essa correlação alguma vez, e isso somente poderia ocorrer em meu próprio caso. "Mas esta observação somente poderia fazer cada um de nós em um único caso, a saber, o nosso próprio caso" (STRAWSON, 1959, p. 109). Ora, que sentido pode ter falar de atribuição a si mesmo, sem atribuir o predicado mental a outras pessoas? Toda a questão gira em torno dessa possibilidade. A lacuna lógica significa precisamente isso: que teria *sentido* falar de meu próprio caso sem falar do caso dos outros, já que "tenho dor" teria sentido distinto e independente de "ele tem dor". E é aqui que a suposição dessa lacuna lógica levaria a um ceticismo geral sobre as mentes. A lacuna lógica implicaria que não posso falar sequer de meu próprio caso. "Mas se *somente* minha, então *nem* minha de maneira nenhuma" (STRAWSON, 1959, p. 109). A suposição de que eu sei somente a partir de *meu* próprio caso é, para Strawson, inaceitável. Sem o contraste com outros, não se pode falar de um "eu".

> Pois o que significa, agora, "nosso próprio caso"? Não tem nenhum sentido a ideia de atribuir estados de consciência a si mesmo, ou atribuí-los sem mais, a não ser que o atribuidor já saiba atribuir ao menos alguns estados de consciência aos outros. (STRAWSON, 1959, p. 106).

Vejamos esse ponto com mais cuidado. A premissa do argumento cético é a associação do signo (comportamento de dor, de depressão etc.) com a coisa significada (a dor, a depressão etc.). Ora, para estabelecer essa associação em meu próprio caso são necessárias três coisas: a atribuição sem observação da dor a mim mesmo como o sujeito da dor; a observação de meu comportamento; a observação da concomitância da dor e do comportamento. Segundo Strawson, se não podemos atribuir-nos um estado de consciência, não podemos identificar um sujeito de estados de consciência sem atribuir também esses estados a outras mentes (ou, falando como Strawson, pessoas). Consequentemente, não podemos tampouco correlacionar minha dor com meu comportamento, já que falta o primeiro elemento da correlação. Logo, o cético não dispõe de sua premissa, da premissa de seu próprio caso, para depois mostrar que essa associação entre comportamento e estado de consciência (ou inferência baseada no comportamento e que conclui algo sobre o estado mental) no caso das outras mentes (pessoas) é sempre incerta. A lacuna lógica introduz tanto o ceticismo sobre outras mentes, como o ceticismo sobre minha mente, isto é, um ceticismo geral sobre as mentes.

Em suma, o segundo argumento contra o cético é que "nem sequer existe a sintaxe das premissas da inferência, se existe a lacuna" (STRAWSON,

1959, p. 112). Qual é essa sintaxe? O argumento do cético sobre outras mentes parte de "seu próprio caso", pois supõe que aqui está o único caso em quem pode observar a correlação entre signo (comportamento) e coisa significada (estado de consciência). "Assim, ele não pode argumentar em geral a partir de 'seu próprio caso' para conclusões sobre como fazer isso" (STRAWSON, 1959, p. 106). Como vimos, se há uma lacuna lógica, então nem sequer existe essa premissa. "A não ser que ele já saiba fazê-lo, não tem concepção nenhuma de *seu próprio caso*, ou de qualquer *caso*, vale dizer, de qualquer sujeito de experiências" (STRAWSON, 1959, p. 106). Não tem sentido falar de meu próprio caso se, de antemão, não sou capaz de atribuir predicados mentais a outras pessoas. A exploração das consequências da suposição da lacuna lógica conduz a uma redução ao absurdo da posição cética sobre outras mentes.[15]

## 8.4 Problemas filosóficos

A impossibilidade do ceticismo filosófico, ou o fracasso em suspender o juízo sobre algumas crenças básicas (sobre a existência do mundo, sobre identidade de objetos ou substâncias corpóreas, sobre outras mentes), mostraria que a tarefa da filosofia deveria ser, ao menos em primeiro lugar e num nível mais geral, a de descrever nosso esquema conceitual, não de revisar essas mesmas crenças.[16] Essa postura de proteção do esquema conceitual dos ataques revisionistas, dos quais o ataque cético é um dos mais importantes, é visível em *Individuals*. Quando caracteriza a posição cética, Strawson sustenta que "esta alternativa é absurda, pois todo o processo de raciocínio somente começa porque o esquema é como é, e não podemos mudá-lo mesmo se quiséssemos" (STRAWSON, 1959, p. 39). A estratégia é blindar o esquema conceitual contra os ataques céticos. Em *Individuals*, Strawson busca mostrar que todas as dúvidas céticas são desprovidas de sentido, seja porque têm pressupostos inaceitáveis, seja porque pressupõem o que pretendem pôr em dúvida, seja porque levam a posições absurdas.

A imutabilidade do esquema conceitual, ao menos em seu nível mais básico e geral, tem uma consequência filosófica importante. Se o esquema

---

15 Avramides (2001, p. 246-248) nota as semelhanças entre a posição de Strawson e a de Davidson com relação ao problema das outras mentes.

16 Para a distinção entre "metafísica descritiva" e "metafísica revisionista", ver Strawson (1959), na introdução. Em Strawson (1962), há uma boa apresentação de sua concepção de filosofia e do método que a metafísica descritiva pode empregar em suas análises filosóficas.

conceitual não pode ser mudado, certos problemas não somente não devem, mas mesmo não podem ser coerentemente formulados. Para Strawson, os problemas da filosofia não são os problemas céticos tradicionais, mas os problemas a serem enfrentados pela filosofia devem pressupor a aceitação inevitável desse esquema conceitual. É o esquema conceitual que define quais os problemas filosóficos que se devem investigar e que outros problemas filosóficos devem ser postos de lado.

Nos casos dos três problemas suscitados pelo cético, Strawson entende que esses problemas não podem ser coerentemente formulados. Nesse sentido, Strawson não formula nenhum problema cético para o qual se deveria buscar uma resposta. A respeito do ceticismo cartesiano, "ao dizer isso, não estou colocando, muito menos resolvendo, um problema cético. Não recorri a nenhuma prova, mas também não pergunto que garantia temos de que as coisas sejam realmente assim" (STRAWSON, 2002, p. 89). De maneira ainda mais clara, afirma Strawson, "a questão seria desprovida de sentido" (STRAWSON, 2002, p. 84).

Com respeito ao ceticismo humiano, a postura de Strawson é fundamentalmente a mesma. Não se trata de resolver as dúvidas céticas, de justificar as crenças combatidas pelo cético humiano, pois suas dúvidas "são irreais, não simplesmente porque são dúvidas logicamente insolúveis, mas porque equivalem à rejeição de todo o esquema conceitual somente dentro do qual essas dúvidas têm sentido" (STRAWSON, 1959, p. 35). Essa mesma postura é repetida quando se trata de imaginar um mundo sonoro objetivo. A posição cética comportaria uma inconsistência, a saber, "a aceitação e rejeição simultâneas de certo esquema conceitual para a realidade" (STRAWSON, 1959, p. 78).

Quanto ao ceticismo sobre outras mentes,

> a ideia não é que tenhamos que aceitar esta conclusão a fim de evitar o ceticismo, mas que temos que aceitá-la a fim de explicar a existência do esquema conceitual em termos do qual se formula o problema cético. Mas, uma vez que se aceita a conclusão, o problema cético não surge. (STRAWSON, 1959, p. 106).

Nessa mesma passagem, Strawson se permite generalizar essa sua rejeição do problema cético sobre outras mentes e talvez dos outros problemas céticos por ele examinados para outros problemas céticos. "Assim se passa com muitos problemas céticos: sua formulação envolve a pretensa aceitação de um esquema conceitual e, ao mesmo tempo, o repúdio silencioso de uma das condições de sua existência" (STRAWSON, 1959 p. 106).

Muitos entenderam que os assim chamados "argumentos transcendentais" seriam a resposta de Strawson ao ceticismo. Com efeito, há uma

passagem de *Individuals* (STRAWSON, 1959, p. 40) que sugere precisamente essa interpretação. Primeiro, os argumentos transcendentais seriam entendidos como uma forma de argumento; e esse argumento transcendental mostraria que os problemas existem somente se uma solução para eles é possível. No entanto, essa passagem não é muito clara. Por exemplo, não está claro se os problemas aos quais Strawson se refere nessa passagem são os problemas *céticos*, nem se o argumento ao qual ele se refere seria um argumento contra o ceticismo. Deve-se notar, ainda, que Strawson usa a expressão "argumentos transcendentais" somente nessa passagem, sem talvez atribuir-lhes a importância que vieram a ter na discussão suscitada por essa passagem. Posteriormente, Strawson (2008a, p. 33-36), respondendo a Stroud (2000, capítulo 2), disse que a função dos argumentos transcendentais não é a de responder ao desafio cético, mas somente a de mostrar a conexão entre os conceitos mais básicos de nosso esquema conceitual. Estaria Strawson sugerindo que já em *Individuals* os argumentos transcendentais teriam a função de somente exibir conexões conceituais, sem ter a pretensão de refutar o ceticismo? Teria Stroud compreendido mal a função dos argumentos transcendentais? A questão da relação entre os argumentos transcendentais e o ceticismo no pensamento de Strawson é abrangente e complexa e, por isso, prefiro deixá-la aberta.

Uma das coisas que Strawson faz, em suas considerações sobre o ceticismo, é uma espécie de reordenação dos problemas filosóficos ou um redirecionamento da tarefa filosófica. A questão é como todas essas crenças fundamentais (ou conceitos básicos) estão associadas umas com as outras. Não se trata de justificar essas crenças contra o incoerente ataque cético, mas antes de descrevê-las em sua ordem e articulação conceitual. No caso da referência, a questão é mostrar as condições pelas quais fazemos referências identificadoras. A esse respeito, uma questão de interesse filosófico é explicar o mecanismo causal pelo qual se produzem em nós experiências sensíveis. No caso do ceticismo humiano, trata-se de descrever um sistema espaçotemporal único e abrangente que nos permitiria reidentificar particulares de maneira integrada. No caso do ceticismo sobre outras mentes, a questão é saber como o conceito de pessoa é possível. Entre outras coisas, queremos saber quais são os fatos naturais que tornam possível esse conceito. De uma maneira geral, Strawson investiga como certas capacidades conceituais pressupõem outras e quais são as condições para que o esquema conceitual seja como é. Essa é a tarefa primeira que compete à filosofia.*

---

* Eu gostaria de agradecer a todos que estavam na apresentação desta conferência no Grupo de Acción Filosófica (GAF) na Universidade de Buenos Aires (UBA), em particular a

# Referências


AVRAMIDES, A. *Other Minds*. London, New York: Rouledge, 2001.

BLACK, A. Naturalism and Cartesian Skepticism. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago, Lasalle (Illinois): Open Court, 1998. p. 227-241.

BROWN, C. *Peter Strawson*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2006.

CABRERA, I. (Org.). *Argumentos transcendentales*. México: UNAM, 2000.

DAVIDSON, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

GLOCK, H.-J. (Ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago, Lasalle (Illinois): Open Court, 1998.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PUTNAM, H. Strawson and Skepticism. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago, Lasalle (Illinois): Open Court, 1998. p. 273-287.

PUTNAM, H. (Ed.). *Transcendental Arguments*: Problems and Prospects. Oxford: Clarendon Press, 1999.

STERN, R. On Strawson's Naturalistic Turn. In: GLOCK, H.-J. (Ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 219-233.

STERN, R. *Transcendental Arguments and Scepticism*: Answering the Question of Justification. Oxford: Clarendon Press, 2000.

STRAWSON, P. F. Analyse, Science et Métaphysique. In: *La Philosophie Analytique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1962. p. 105-118. [Tradução espanhola de Javier Muguerza: *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1981. p. 597-609].

STRAWSON, P. F. *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1992. [Tradução brasilera de Armando Mora de Oliveira: *Análise e metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002; publicado originalmente em francês: *Analyse et Métaphysique*. Paris: Vrin, 1985.]

STRAWSON, P. F. *Ceticismo e naturalismo*: algumas variedades. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008a.

STRAWSON, P. F. [1974] *Freedom and Resentment and Other Essays*. London, New York: Routledge, 2008b.

STRAWSON, P. F. *Individuals*: an Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959. [Tradução espanhola de Alfonso García Suárez e Luís M. Valdés Villanueva: *Individuos:* ensayo de metafísica descriptiva. Madrid: Taurus, 1989.]


---


Eduardo Barrio, Eleonora Orlando, Federico Penelas, Eleonora Cresto y Ezequiel Zerbudis. E também a Jaimir Conte e Itamar Luís Gelain, pelas sugestões e comentários a este texto.

STRAWSON, P. F. *Philosophers Past and Present*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STROUD, B. *Understanding Human Knowledge*: Philosophical Essays. Oxford: Oxford University Press, 2000.

# 9

# Strawson e a causação visível*

*João Paulo Monteiro*

Chamemos "sujeito primevo" ao que seria um sujeito cognoscente humano típico, com a diferença de nunca ter tido experiência alguma. E imaginemos o que poderia suceder naqueles momentos iniciais em que ele teria suas primeiras experiências. Suponhamos também que ele tem mecanismos cognitivos inatos capazes de dar-lhe a conhecer as qualidades sensíveis dos objetos do mundo, mas não os poderes causais desses objetos. Os conhecimentos adquiridos por este sujeito pela observação de cada objeto dessas experiências iniciais, juntamente com as regras ditadas por sua constituição inata, iriam formando um sistema conceitual mínimo, com base no qual o sujeito primevo poderia partir para a aventura de descobrir também os poderes causais das coisas, acrescentando esta segunda camada de conhecimentos e respectivos conceitos a seu sistema conceitual global.

Suponhamos agora que ele tem um sistema conceitual formado por regras e conceitos acerca dos objetos, mas ainda não teve experiência do que Strawson chama "produção" *(production* ou *bringing about)* de eventos ou objetos a partir de outros eventos ou objetos. Não é assim, como se sabe, que se formam os sujeitos realmente existentes, os sujeitos humanos concretos, os quais se vão formando, a partir da nascença, mediante um misto de aquisições cognitivas, em que se alterna a apreensão de qualidades sensíveis com a aprendizagem de poderes causais. Em nossa suposição, não é assim que as coisas se passam durante os primeiros tempos da vida cognitiva de nosso sujeito primevo. E a pergunta central que queremos fazer é sobre a maneira ou maneiras como esse sujeito poderia adquirir seu primeiro conhecimento de

---

* Publicado originalmente em: CARVALHO, Maria Cecília M. de (Org.). *A Filosofia analítica no Brasil*. Campinas: Papirus, 1995.

um poder causal qualquer. Ou seja, o conhecimento de uma *disposição* de um objeto, de uma propriedade desse objeto que não se manifestasse por ocasião daquele mesmo tipo de inspeção ou exame em que consiste a observação comum das qualidades sensíveis dos objetos, pelo uso dos sentidos. Strawson estabelece, em suas *Analysis and metaphysics* (1992), uma distinção entre a noção de causa ou causalidade e a noção de causação, entendida a primeira como uma relação entre eventos particulares distintos e a segunda como a *produção* de eventos, como o *fazer surgir (bringing about)* de efeitos ou novos estados de coisas. A primeira, que Strawson concede ao que chama de "concepção dominante" de raiz humiana (*humean received view*), só se constrói a partir da "observação de regularidades de associação de existências distintas". Mas a segunda dispensa a intermediação deste tipo de observação regular, pois a própria natureza apresenta à observação "bruta" *(gross)* numerosos exemplos de exercícios de poder causal:

> Existe uma variedade enorme, uma grande multiplicidade de tipos de *ação* e *transação* diretamente observáveis nos casos particulares, convenientemente descritos como causais, na medida em que são variedades de *produzir algo*, de produzir algum efeito ou algum novo estado de coisas. (STRAWSON, 1992, p. 115-116).

É indiscutível a validade da distinção strawsoniana no que diz respeito a nós sujeitos humanos concretos, que sem dúvida nos encontramos às vezes perante casos do segundo tipo, além das vezes em que nos encontramos perante casos do primeiro tipo. Podemos por vezes observar um objeto que faz surgir outro, ou que faz acontecer um evento, em contraste com aquelas outras vezes em que só a cuidadosa observação de uma concomitância regular nos revela o poder ou disposição causal do objeto. Mas a pergunta em que queremos insistir em primeiro lugar não é acerca do que sucede conosco, sujeitos reais, e sim do que sucederia com o nosso sujeito primevo por ocasião de sua primeira experiência dos poderes causais existentes no mundo. Aqui eu pergunto: Seria a "observação bruta" da natureza capaz de lhe revelar uma disposição causal logo à primeira vez, na aurora de sua experiência, no mais primordial dos momentos da longa série de observações em que vai depois assentar sua vida cognitiva?

Admitamos chamar de observação "bruta" ou "direta", além da inspeção pelos sentidos das qualidades dos objetos descobertas por nosso sujeito primevo, também a constatação de que os objetos aparecem conjugados uns com os outros no decorrer da experiência, no mesmo sentido em que a tradição humiana fala de

"conjunção constante", mas considerando, por enquanto, apenas as conjunções singulares, observadas só uma primeira vez. O que em Strawson é definido como observação bruta do *fazer surgir* de efeitos só pode consistir, minimamente, na visão (ou no tatear, ou na audição etc.) de objetos individuados de determinada maneira, possuidores de determinadas características observáveis, e que a experiência nos apresenta conjuntamente ou conjugadamente, um a seguir ao outro. Neste sentido, não parece problemático, numa primeira aproximação, admitir que um sujeito primevo faria desde o início observações brutas ou diretas de conjunções entre objetos naturais. Mas, pergunto, poderia ele, também logo desde o início, proceder à observação bruta e direta de casos de fazer surgir *(bringing about),* de causação ou produção de efeitos pelos objetos visíveis? Haveria para ele, logo desde os primeiros instantes de sua experiência, a possibilidade de apreender alguma *causação visível?*

Para o senso comum, é uma violência negar essa possibilidade: é tão evidente para nós que basta ver desaparecer num copo de água o açúcar que lá pusemos para *ver,* claramente visto, que a água tem a disposição ou poder causal de dissolver essa substância, e que basta sentir a pressão em nossa mão de um ramo de árvore que empurramos, com maior ou menor esforço, para observar diretamente nosso próprio poder causal, nossa capacidade de esforço. A água tem poder para dissolver o açúcar, nós temos poder para empurrar objetos, e toda a natureza à nossa volta está semeada de objetos cheios de poderes e disposições para fazer surgir objetos e fazer acontecer eventos, num mundo em que nós mesmos somos uma das espécies de objeto natural. Mas isso é o que nos é mostrado por nossa experiência comum, e toda a experiência pessoal que cada um de nós consegue lembrar, por mais recuada que seja, é sempre e sem exceção experiência assente em mais experiência, é sempre um conjunto de observações que tomam como fundamento outras observações anteriores.

Mas o que aqui é relevante não é estudar a maneira como nosso conhecimento se pode ter formado, desde a mais tenra infância do sujeito humano, tarefa interessante, mas que pode ser deixada à epistemologia piagetiana. O que importa para a análise filosófica dessa questão da causação visível é o que poderia suceder a um sujeito cognoscente *em geral* ao dar início a uma vida de experiências, e discutir o que poderia suceder com um sujeito primevo poderá levar-nos a alcançar o que pretendemos. É preciso, portanto, fazer um esforço para nos libertarmos dos impulsos do senso comum, e para colocar com seriedade a pergunta sobre a capacidade que poderia ter esse sujeito abstrato original para proceder a observações diretas das disposições causais dos objetos que constituem o mobiliário do mundo.

Talvez nossa primeira reação ao nos perguntarem, por exemplo, se o sujeito primevo seria capaz de observar diretamente o exercício de seu próprio poder causal, ao empurrar o ramo de uma árvore ou ao chutar uma pedra no chão, seja até de revolta perante a simples menção da possibilidade de uma resposta *negativa*. É natural que um sentimento de absurdo se apodere de nós se nos pedirem que duvidemos de que o sujeito primevo logo "perceberia muito bem" que foi o impulso dado por sua mão que produziu o movimento do ramo, ou que foi o impulso dado por seu pé que causou o movimento da pedra. Mas não será essa uma reação ingênua? Quais as *razões* que somos capazes de apresentar em apoio da tese de que nosso sujeito primevo teria, por sua vez, quaisquer boas razões para concluir imediatamente, da observação de um impulso seguido de movimento, que o segundo foi produzido pelo primeiro? Porque é só de boas razões que se pode aqui tratar, não de qualquer hipótese ou conjetura acerca do que achamos que esse sujeito *faria de fato* em tais circunstâncias, guiado por qualquer reação instintiva. Se podemos ou não atribuir ao sujeito tais mecanismos inatos é precisamente uma das questões que podem ser discutidas a partir daqui, não algo que possa ser pressuposto ou dado como assente. Temos portanto a obrigação intelectual de pressupor que o sujeito primevo é guiado apenas pelo que costumamos chamar boas razões – fragmentos e exemplos da mais comum *racionalidade,* aquela mesma que somos obrigados a supor para iniciar a presente discussão.

A questão que proponho é esta: será que um sujeito primevo poderia ter boas razões para, ao ter percepções, ou ao fazer observações, do tipo das exemplificadas há pouco, concluir que está assistindo ao exercício de poderes causais? *Nós* sabemos, ou julgamos saber, que é precisamente isso que ele está fazendo porque para nós já está decidido que tanto nós temos poder para produzir movimentos por impulso como a água tem poder para dissolver várias substâncias, tal como o tem para suportar objetos leves em sua superfície, ou para afogar certos animais que nela permaneçam demasiado tempo. Tudo isso são disposições causais, e para nós é evidente que tanto nós como qualquer sujeito, incluindo o sujeito primevo, podemos observar diretamente o exercício ou manifestação de muitos desses poderes do mundo natural. Mas o problema filosófico interessante é aqui o de saber se o sujeito primevo sabe disso e não se nós o sabemos. Porque é ao discutirmos o que se poderia passar com esse sujeito "abstrato" que podemos ter esperança de esclarecer a natureza do conhecimento dos sujeitos concretos que somos nós, e não estabelecendo confusões entre estes dois planos.

O que quero sustentar é que o sujeito primevo *não* teria boas razões de espécie alguma para considerar a observação de sua própria mão, no

momento em que está fazendo algo se mover, como observação bruta e direta de poder causal, de seu próprio poder de fazer moverem coisas por impulso, simplesmente porque – e é aqui, talvez, o momento de nova crispação nervosa do senso comum – ele não tem nenhuma boa razão para atribuir o movimento ao impulso, para interpretar o fenômeno observado como um caso de ação causal de um "motor" ou "impulsionador" sobre um corpo que passa da imobilidade ao movimento. Pois tudo o que ele sabe é que está perante objetos individuados, e com certas propriedades aparentes, e além disso sabe também que dois desses objetos, ou dos eventos que são esses objetos "em ação", apareceram em conjunção na sua experiência. Ele mesmo, corpo individual, empurrou outro corpo individual, e ao primeiro evento seguiu-se o segundo, ao impulso seguiu-se o movimento. E ele não sabe mais nada, a não ser que disponha de alguma *regra inata* para atribuir a essa sucessão o caráter de uma produção causal.

O presente argumento assenta, naturalmente, em certos pressupostos. E não será menos natural recusar o argumento mediante uma recusa desses pressupostos. Mas para isso ser feito racionalmente deveria ser feito, também neste caso, com *boas razões,* e não creio que Strawson as tenha sequer sugerido – boas razões para recusar nosso pressuposto comum de uma rede conceitual mínima, própria do sujeito humano e independente da experiência, que permite a observação direta de objetos individuados e suas conjunções. Essa rede conceitual mínima, que está longe de constituir a estrutura de um sujeito *transcendental,* mas que possui, também, inegável caráter *inato,* inclui instrumentos para a observação bruta – bruta, ou direta, no sentido de não depender de mais nada além da própria rede conceitual mínima – somente de indivíduos (em sentido strawsoniano), qualidades e conjunções. A rede não inclui instrumentos para a observação bruta de poderes causais, e a observação bruta de *produções* simplesmente não é inteligível sem a compreensão dos poderes causais. Ou seja, se o sujeito não pode ainda apreender seu *poder* causal de gerar movimento por impulso, a observação de qualquer impulso seguido de movimento no objeto impelido simplesmente não pode ser inteligível, na ausência de boas razões para que o seja, enquanto manifestação de um poder causal, como é óbvio, e portanto também não pode ser inteligível como exemplo de *produção* causal. O sujeito primevo só pode *saber* que o ramo ou a pedra foram impelidos por ele próprio depois de adquirir o saber prévio de que tem o respectivo poder causal – por incrível e inadmissível que isso possa parecer ao senso comum, ou a Strawson.

Se admitirmos como digna de ser pressuposta a referida rede conceitual do sujeito primevo, deveremos dizer que as conjunções de objetos bem como

os objetos como indivíduos e suas qualidades sensíveis estão ao alcance da observação bruta e direta, num sentido "interno" a essa rede conceitual. Desta mesma perspectiva, e não em sentido absoluto, devemos considerar diretamente observável qualquer conjunção deste tipo, mas qualquer observação de poderes ou de produções causais só pode ser considerada uma observação, digamos, "inferencial" e não direta, no caso do sujeito primevo pelo menos. Por mais óbvio que nos possa parecer que as capacidades intelectuais desse sujeito teriam que o levar a saber, logo à primeira experiência, que foi o impulso dado por seu corpo que produziu o movimento do corpo impelido, essa obviedade, sustento eu, não passa de uma ilusão. O sujeito só poderá realmente ver esse fenômeno como uma produção depois de *interpretar,* mediante boas razões, a conjunção diretamente observada de modo a *destacá-la* dos milhares e milhões de outras conjunções que podem aparecer em sua experiência, sem que ele tenha quaisquer razões para interpretá-las como mais do que fortuitas, casuais e insignificantes, de um ponto de vista cognitivo.

Podemos aceitar que já há alguma interpretação de conjunções ou qualidades, e até endossar a tese wittgensteiniana de que "vemos à medida que interpretamos" (WITTGENSTEIN, 1968, p. 193), na medida em que nosso próprio esquema conceitual básico pode ser encarado como um "sistema de interpretação". É possível que outras perspectivas diferentes daquela que é típica do sujeito humano, com outros esquemas conceituais, levassem à observação de outros indivíduos, outras qualidades e outras conjunções. Mas o sentido de nossa distinção entre observação direta e inferencial, ou entre observação bruta e interpretativa, é, como vimos, somente interna, sem maior pretensão metafísica. O que seria metafísico, num dos vários maus sentidos de um termo que também tem os bons, seria atribuir, sem argumentos, ao sujeito humano uma capacidade para a visão bruta de poderes causais, sem nenhuma interpretação além da aplicação de nossa grade conceitual mais elementar.

Para falar em observação bruta ou direta, como faz Strawson, e eu aqui estou querendo aceitar sem maiores reservas, é preciso assumir um certo patamar fundamental pré-inferencial e pré-interpretativo, o que é perfeitamente legítimo se todos os conceitos em jogo forem clarificados. Vimos que, no interior da rede conceitual indivíduos/qualidades/conjunções, define-se claramente um sentido viável dessa expressão strawsoniana. Pudemos também acrescentar que, dessa perspectiva, se pode falar de observação de produções causais, como pretende Strawson, mas apenas num plano inferencial e interpretativo superior ao primeiro, pelo menos no caso do sujeito primevo.

Para esse sujeito, a princípio todas as conjunções só podem, racionalmente, ser tratadas como equivalentes, na ausência de boas razões para

distinguir entre elas. Quais as razões, podemos perguntar, que ele teria para destacar como mais significativa a conjunção do *passo* que deu na superfície desse mundo onde é apenas um recém-chegado e do movimento de uma pedra no chão à sua frente, mais do que, por exemplo, a conjunção entre esse seu passo e o trinado de uma ave que ao mesmo tempo irrompeu não muito longe dali? Por que não acreditar também que foi seu passo que "produziu" o canto da ave? Em que sentido, exatamente, pode dizer-se que ele *observa* a produção do movimento da pedra e não observa a produção do trinar do pássaro? Qual o *critério* para estabelecer tal distinção? É preciso que haja *um* critério, pois caso contrário haverá uma decisão arbitrária e irracional e uma infração do princípio de parcimônia, o qual veda também, além da multiplicação dos princípios sem necessidade, o estabelecimento de distinções sem que haja um princípio para justificá-las minimamente. O critério será, precisamente, um critério de interpretação, como se costuma dizer. Quais as boas razões para separar, de todas as outras conjunções, essa conjunção como não casual nem fortuita, e como prenhe de significação cognitiva?

Tratar todas as conjunções observadas como, a princípio, igualmente insignificantes é o equivalente cognitivo da admissão de uma *conjectura:* a hipótese de que todas elas são fortuitas, casuais e acidentais, sem interesse para o conhecimento do mundo. Para que certas conjunções deixem de ser consideradas insignificantes é preciso que seja refutada ou desacreditada, em cada caso, a *hipótese da casualidade;* é preciso que seja descartada a possibilidade de que elas se devam apenas ao acaso. Ora, não temos nenhuma razão para supor que o sujeito primevo seja detentor de qualquer noção do acaso, mas é necessário que ele disponha de algum critério para rejeitar, em cada caso, a hipótese da casualidade, mesmo não sabendo do que se trata – caso contrário ele jamais poderia separar, da massa indistinta das conjunções diretamente observáveis, aquelas que vão merecer a classificação de "produções causais". Se o pensamento causal é de todo possível, não há como deixar de atribuir ao sujeito primevo, além de sua rede conceitual elementar, algum critério que torne possível aquele pensamento, distinguindo certas conjunções como não fortuitas, para com elas começar a edificar uma imagem do mundo na qual haja uma ordem coerente, acima dos caprichos do acaso.

Podemos dizer que a atitude de indiferença do sujeito (o primevo ou qualquer outro) pela esmagadora maioria das conjunções que vai observando equivale a uma interpretação – uma atitude em que todas essas conjunções são interpretadas como insignificantes, em termos de "hipóteses de fortuidade" ou de acaso. Este é um primeiro nível de interpretação, situado no mesmo plano do esquema conceitual fundamental. E, se atribuirmos ao sujeito um critério

para rejeitar essas conjeturas de casualidade, teremos um segundo nível de interpretação, no qual a inferência consiste no uso de boas razões, à luz de um certo critério, para deixar de considerar fortuitas algumas das conjunções observadas.

Strawson lançou seu conceito da observação bruta do "fazer surgir" intencionalmente contra a tradição humiana em epistemologia e metafísica, mas mesmo ele aceita como critério válido aquele que para Hume era o mais importante: a ocorrência da *repetição,* ou seja, a experiência repetida da mesma conjunção, ou de conjunções similares – o que vimos Strawson chamar "regularidades de associação", o fato de, na experiência, membros de uma classe de objetos surgirem sempre ligados a membros de uma outra classe de objetos. A restrição de Strawson é apenas à aplicação *universal* desse critério, com o qual ele gostaria que o seu próprio critério da observação bruta do fazer surgir partilhasse o território epistêmico. E é esse mesmo critério o único até hoje proposto para que um sujeito primevo se torne capaz de distinguir entre conjunções irrelevantes e conjunções *causalmente* significativas.

Em termos não humianos, podemos dizer que a observação de conjunções repetidas é a fonte de todas as boas razões de que o sujeito pode dispor, nessa situação de "véu de ignorância causal" (com uma vênia a John Rawls), para rejeitar qualquer hipótese de casualidade a respeito de qualquer conjunção observável. Essa hipótese prevê que tal conjunção só volte a surgir esporadicamente, e se ela começa a surgir repetidamente a única atitude racional é considerar desacreditada (se não formalmente refutada) essa mesma hipótese. A partir dessa refutação informal, o descrédito em que foi lançada a hipótese da fortuidade da conjunção conduz à adoção da única hipótese restante, a de que se trata de uma conjunção causal, de um caso de causação ou produção: se, por exemplo, um movimento surge repetidamente após receber um impulso é porque foi este, e não o acaso, o que o fez surgir. E é a partir daqui que se pode observar o "fazer surgir" – mas à luz de uma interpretação, e não de modo bruto e direto. Como sabemos agora, ou julgamos saber, que foi o impulso que fez surgir o movimento, a cada vez que vemos um impulso seguido de um movimento, tudo se passa como se estivéssemos realmente observando a produção do segundo pelo primeiro. Mas nunca é demais insistir que isto é apenas uma ilusão cognitiva, uma espécie de *astúcia* da causalidade.

A observação direta do fazer surgir, que para Strawson é uma espécie de concorrente do modelo humiano da causação, não pode, portanto, ter o papel que lhe é atribuído por esse filósofo em nada que diga respeito a um sujeito *primevo.* Mas sua argumentação aponta para a relevância desse tipo de observação no caso dos sujeitos *empíricos,* isto é, em nosso caso, aplicado a nós

que somos sujeitos humanos reais e concretos. E em nosso caso essa relevância não oferece dúvidas: certamente podemos muitas vezes ver a produção causal de um efeito, *assistir* ao exercício de poderes causais, por meio de "observações interpretativas". Mas, dentre os exemplos deste tipo, só são verdadeiramente relevantes aqueles em que a experiência é *singular,* porque nos casos em que se trate de experiências repetidas pode sempre haver a suspeita de que a verdadeira condição de possibilidade dessa observação seja a própria *repetição,* o que nos conduziria ao modelo do sujeito primevo e à negação sumária de qualquer validade ao argumento de Strawson, o que estaria longe de ser justo. Os casos interessantes são aqueles em que, observando um *novo* objeto, ou uma *nova* conjunção desse objeto com outros fenômenos, temos a possibilidade de formular imediatamente um juízo causal, identificando um poder causal antes desconhecido talvez permitindo, portanto, tomar essa observação singular como uma observação direta de produção causal, do próprio *fazer surgir* do efeito.

Suponhamos que temos um metal para nós totalmente novo e desconhecido, e verificamos que ele risca uma determinada pedra preciosa que não conseguimos riscar com outros metais. Não apenas a interpretação desse fenômeno é a de que foi realmente o metal que riscou a pedra, como qualquer pessoa em seu juízo logo concluirá, mas além disso essa nova observação de um novo *fazer surgir,* sem precisar ser repetida nem uma vez, é logo tomada como uma boa razão para esperar que no futuro esse metal continue sempre riscando essa mesma pedra. O que significa que, além de ser observação de uma produção causal, essa observação de uma conjunção única foi também observação do exercício de um poder causal, que antes era inteiramente desconhecido – são as duas faces de uma mesma moeda. É evidente o contraste com o caso do sujeito primevo, para o qual todas as experiências singulares são insignificantes, porque podem todas ser meramente fortuitas. Qual é a diferença? A diferença é o suplemento de experiência de que dispomos todos nós, sujeitos realmente existentes, um suplemento que nos torna possível subsumir as conjunções singulares, observadas uma única vez, como casos particulares de conhecimentos causais muito gerais e amplos, que derivamos da observação e do raciocínio causal que tivemos a oportunidade de fazer no passado, ou que recebemos como informação fidedigna de outros que tiveram essa experiência e fizeram esse raciocínio por nós. Oportunidades estas que estariam fora do alcance do sujeito primevo, ao qual faltariam totalmente, quer um passado de experiência, quer a cooperação com outros sujeitos.

Desse passado e dessa cooperação, qualquer um de nós pode derivar o conhecimento de que, por exemplo, todos os fenômenos de metal riscando

pedra preciosa dividem-se entre dois tipos de *regularidade* (se é que isto não é apenas uma suposição): ou um metal pode riscar uma determinada pedra *sempre* e em todos os casos, ou então nunca consegue tal proeza (em circunstâncias padrão, é claro). Se uma dada classe de fenômenos apresentar mais do que esta "regularidade bifurcada", ou regularidade dividida entre dois casos, um positivo e outro negativo, isto é, se ela for inteiramente uniforme – como no caso de uma classe de metais onde todos, sem exceção, conseguem riscar uma certa pedra –, então o que acontece é ser dispensada qualquer experiência de um metal novo e desconhecido com esse tipo de pedra, pois nem mesmo uma vez é necessária para que se conclua que, se todos os metais a conseguem riscar, essa nova substância, que também é um metal, vai certamente conseguir o mesmo.

Se houver alguns metais que nunca risquem essa pedra, a uniformidade estará quebrada, e não será mais suficiente o mero exame ou inspeção do objeto para ver se ele é um metal, e depois aplicar a regra geral: só com essa inspeção não ficamos sabendo se esse metal pertence ao grupo dos que sempre riscam, ou ao dos que nunca riscam essa pedra. Mas basta uma só experiência, um só exemplo do metal *agindo* sobre a pedra para que, sem qualquer necessidade de repetições, se chegue à conclusão de que ele tem realmente o poder causal de riscá-la, simplesmente porque uma vez só bastou para excluir a hipótese de que ele pertença ao grupo "negativo" de metais, e portanto só resta a hipótese de que ele pertence ao grupo positivo, e impõe-se imediatamente a conclusão de que ele é daqueles que sempre riscam essa pedra.

Assim, a possibilidade de partir de somente uma observação da conjunção de dois eventos – seja um metal friccionando uma pedra e o risco daí resultante nesta última, ou seja outro exemplo qualquer do mesmo tipo – para depois chegar à conclusão de que se trata de uma relação causal depende sempre de conhecimentos anteriores acerca da classe de fenômenos de que se está tratando. É preciso saber que a classe dos metais-riscando-pedra possui a regularidade de uma divisão em apenas dois grupos de fenômenos, o positivo e o negativo, e que nela não há exemplos do que seria o terceiro grupo, dos "irregulares", dos metais que algumas vezes riscam a mesma pedra e outras se recusam a fazê-lo, revelando um comportamento "caprichoso". Quando tal acontece, voltamos a uma condição próxima do sujeito primevo: só o recurso à experiência repetida poderá determinar, caso por caso, se cada nova espécie de metal é ou não capaz de produzir esse efeito, se possui ou não esse poder causal.

Tudo isto revela que é apenas uma ilusão, desta vez não do senso comum, mas apenas de Strawson, a pretensa autonomia da noção de causação,

sua suposta independência em relação à "observação de regularidade de associação", ou da inferência causal assente na repetição. Se nós, sujeitos concretos, podemos assistir à produção de eventos, a partir da experiência de conjunções singulares, logo à primeira vez e sem observação repetida, é porque há uma classe ampla e geral a que o fenômeno pertence cujas características de *regularidade*, experimentada e conhecida previamente, são o que permite essa ilusão de autonomia. A comparação de nosso caso com o do sujeito primevo demonstra suficientemente essa dependência. Se a observação bruta e direta de casos de *fazer surgir*, ou exercício de poderes causais, fosse possível independentemente da experiência repetida, ela deveria estar também ao alcance do sujeito primevo, aquele sujeito que está tendo suas primeiras experiências e não pode contar com o testemunho dos outros sobre aquilo que se passa no mundo natural.

É preciso, portanto, fazer justiça à intuição fundamental da epistemologia de Hume, do primado da experiência repetida em tudo o que diz respeito ao raciocínio causal.[1] Não é apenas o conceito de causa, ou a concepção da causalidade como relação, que depende da observação de regularidades; é também a noção de *causação* como produção que depende, em última instância, da experiência de repetição. Se conseguimos, às vezes, assistir ao espetáculo de uma causa fazendo surgir um efeito, é apenas graças a um *segundo* esquema conceitual, que vem sobrepor-se ao primeiro esquema, pelo qual qualidades e conjunções se tornam observáveis para nós. A pretensa observação bruta de Strawson tem como condição de possibilidade a interpretação causal, que por sua vez é tornada possível por esse segundo esquema.

Em primeiro lugar, foi preciso que o esquema conceitual do sujeito destacasse, da massa amorfa das conjunções detectáveis no mundo natural, algumas conjunções que sempre são consideradas, até prova em contrário, conjunções significativas e exemplos de produção causal. Mas até aqui o pensamento causal continua dependente da experiência de repetição para ir selecionando as conjunções que seria irracional continuar atribuindo ao acaso, e que devem ser consideradas como relações causais. Só depois de construir interpretações mais vastas e abrangentes, com a amplitude de grandes categorias de objetos, é possível que alguns novos objetos sejam descobertos, "encaixados" nas categorias caracterizadas por uma regularidade "bifurcada", e a partir de uma só experiência sejam considerados possuidores de poderes causais, em proporção ao que é evidenciado por essas observações interpretativas.

---

[1] O exemplo clássico de "sujeito primevo" encontra-se em suas *Enquiries*. Cf. Hume (1975, p. 42).

É só depois disso que podemos olhar para uma conjunção e *interpretar* o que vemos como sendo um objeto a fazer surgir outro, ou a produzir um evento. Tudo se passa como se a observação que Strawson supõe bruta e direta fosse uma espécie de "trucagem" de nosso esquema de interpretação causal. Para a causação não há qualquer estrada real: as descobertas causais que estão comumente ao nosso alcance não derivam de nenhum misterioso poder de apreensão imediata de que seríamos detentores. Ela faz sempre parte, em todos os casos, de um amplo sistema de interpretação construído mediante a busca de boas razões, a partir da experiência repetida e regular.

## Referências


HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Selby-Bigge, L. A. (Ed.). 3. ed. Oxford: Clarendon Press, 1975.

STRAWSON, Peter. *Analysis and Metaphysics*: an Introduction to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *The Philosophical Investigations*. New York: Macmillan, 1968.

# 10

# A verdade dos fatos

*Susana Badiola*
Tradução: *Itamar Luís Gelain*

O legado de P. F. Strawson na literatura contemporânea sobre a verdade aparece frequentemente vinculado à famosa polêmica com J. L. Austin nos anos 1950. Strawson criticava as limitações intrínsecas à verdade entendida como correspondência e sugeria, entre outras coisas, a eliminação da teoria como saída para o problema. Sua posição deu origem à chamada teoria performativa da verdade e sua crítica à teoria da correspondência exerceu uma influência notável, especialmente no que diz respeito às noções de "fato" e "verdade". Aproximadamente cinquenta anos mais tarde, J. Searle incorporou aquela crítica e ofereceu uma renovada teoria da verdade como correspondência. Embora nos anos 1990 Strawson sugerisse que, com os oportunos retoques e ajustes, a teoria da verdade como correspondência não tem razões para ser problemática, a nova proposta de Searle, no seu ponto de vista, não é "suficientemente modesta". Este trabalho pretende explorar o desacordo entre Searle e Strawson no que se refere a uma concepção minimalista[1] da verdade como correspondência, assim como a posição de Strawson no que concerne à noção geral da verdade. Depois de explorar alguns aspectos das teorias da verdade frequentemente apresentadas como contrapostas, a noção de verdade strawsoniana se apresenta como uma rede complexa e plural de características cujo papel pode ser entendido a partir do contexto das certezas wittgensteinianas.

---

[1] Não uso "minimalista" no sentido técnico da teoria de P. Horwich, mas em seu sentido cotidiano de "moderada" ou "carente de excessos".

# 1

O nome de Strawson geralmente está ligado à teoria performativa da verdade: um tipo de concepção deflacionária que defende que "é verdade" ou "é verdadeiro" é usado para confirmar, conceder ou mostrar acordo com aquilo que é dito (um enunciado). Em 1949, distanciando-se da teoria semântica da verdade defendida por Tarski, Strawson afirmou que, no que se refere aos enunciados empíricos, o uso da noção de verdade tem relação com as proposições (entidades abstratas) e não com as orações ou símbolos (entidades linguísticas). Todavia, e frente à teoria da redundância de Ramsey, considerou que quando afirmamos: "É verdade que faz frio", não nos limitamos a repetir aquilo que foi dito anteriormente, mas que *fazemos algo*, neste caso, confirmar aquilo que já foi dito; revelamos ao nosso interlocutor que estamos de acordo com ele. Portanto, por um lado, sua posição se separa da proposta de Tarski, na medida em que a verdade não é uma propriedade metalinguística; e, por outro, tampouco coincide com uma teoria deflacionária da redundância, enquanto que dizer que algo é verdadeiro não consiste na simples repetição daquilo que já foi dito.

O modelo deflacionário da verdade geralmente opõe-se ao modelo da verdade como correspondência, segundo o qual a realidade determina se o que se diz é verdadeiro ou falso. Algo é verdadeiro se se adequar a como são as coisas (ou os fatos). Esta forma de entender a verdade inclui algo que, embora pouco informativo, não é problemático na opinião de Strawson: um enunciado é verdadeiro se as coisas são como se diz que elas são e, falsas, no caso contrário (STRAWSON, 1992a, p. 28, 1998, p. 402). *Pepe tomou um sorvete às três horas da tarde* é verdadeiro se, de fato, Pepe tomou um sorvete às três horas da tarde. Além de resguardar uma intuição básica de nossa maneira de entender o mundo, a verdade como correspondência tem a característica de fazer a verdade depender de algo distinto da linguagem ou do sujeito que emite o enunciado. E, diferentemente da verdade descitacional de Tarski, a verdade como correspondência defende uma relação assimétrica entre as proposições, por um lado, e o mundo natural, a realidade ou os fatos nos quais repousa a verdade das primeiras, por outro.

Essa abordagem das teorias da verdade (concepções deflacionárias frente às concepções da correspondência) não ajuda a esclarecer a posição de Strawson; menos ainda se recordamos aquela frase tão amplamente citada com a qual ele termina a introdução de sua polêmica com Austin: "A teoria da correspondência não requer purificação, mas eliminação" (STRAWSON, 1950,

p. 191). O tom retumbante dessa afirmação contrasta com o caráter conciliador presente em toda a sua obra e parece confirmar que, neste caso, a insistência num ponto intermediário entre dois extremos dificilmente é sustentável.

Assim, por exemplo, Wenceslao González faz referência ao "caráter equívoco" que implica a recusa da teoria da verdade como correspondência, conforme aparecia naquela famosa polêmica com Austin (e Warnock), enquanto que alguns traços dessa teoria, supostamente rejeitada, permanecem sempre presentes inclusive em sua defesa da teoria da "verdade como redundância" (GONZÁLEZ, 1983).[2] Esta crítica evidencia a tensão irreconciliável entre teorias que são pressupostas como incompatíveis. Poder-se-ia tentar salvar a possível inconsistência em seu pensamento diferenciando uma fase inicial de uma fase tardia. O problema é que não é fácil determinar em que momento o Strawson da fase tardia assume a posição do primeiro, uma vez que a chamada "teoria performativa strawsoniana" continua presente também no pensamento posterior, ao mesmo tempo em que, tal e como indicava González, há registros de correspondência no Strawson da fase inicial.

Antes de considerar em que medida as teorias da verdade mencionadas são efetivamente incompatíveis, parece oportuno considerar as respostas de Strawson a seus críticos. Por um lado, ele aceita as críticas ao modelo de verdade performativa da multiplicação desnecessária de sentidos e reconhece a necessidade de ampliar sua perspectiva para enunciados não declarativos. Fazendo eco de Wittgenstein, que depois de sua metafísica do *Tractatus* reconhece a limitação de apegar-se exclusivamente a um tipo de exemplo, Strawson admite ter ficado obcecado em seus primeiros escritos sobre a verdade num modelo que não resguarda a riqueza da questão sobre a qual tratamos (STRAWSON, 1992b, p. 28, 1998, p. 402). Mesmo que se aceite o ato performativo ao asseverar que algo é verdadeiro (algo que segue lhe parecendo adequado), este modelo deixa fora outros usos da expressão "é verdade" ou "é verdadeiro". Podemos pensar, por exemplo, em (a) Se é verdade que trouxeste o livro, ela ficará muito feliz; (b) É verdade que trouxeste o livro? Ou, (c) "Oxalá fosse verdade que tivesse trazido o livro!" O uso de "verdade" nesses exemplos não serve para corroborar ou confirmar que se trouxe o livro. Em outras palavras, o significado linguístico de "verdadeiro" não se esgota no uso performativo da expressão. Embora já haja indícios dessa ideia naquele primeiro artigo sobre a verdade, a insistência quase exclusiva neste modelo

[2] Como explicamos mais acima, parece mais oportuno não qualificar a concepção strawsoniana performativa da verdade como da redundância, uma vez que a partícula "é verdadeiro" não equivale à simples repetição do que já foi dito.

poderia gerar confusão, como ele mesmo admite, e encobrir a necessária distinção entre o *uso* da palavra "verdadeiro" e seu *sentido* (STRAWSON, 1992b, p. 28). Ao não fazer isso, certas inferências básicas, como um *modus ponens*, repousariam numa falácia do equívoco (GEACH, 1960, p. 223). Servindo-nos do exemplo anterior:

> Se é verdade que trouxeste o livro, ela ficará muito feliz.
> É verdade que trouxeste o livro.
>
> ---
>
> Ela ficará muito feliz.

Como se poderia justificar esta inferência se o sentido de "é verdade" não permanecesse constante em ambas as premissas?

Por outro lado, depois dos anos 1950, Strawson também reconhece que "verdadeiro" se predica das proposições, corrigindo assim uma afirmação de seu primeiro artigo sobre a verdade, no qual afirmava que a verdade não era uma propriedade (STRAWSON, 1949, p. 84). Em sua resposta a Warnock, concede como "tese indiscutida" que quando se diz que uma proposição é verdadeira, se diz algo desta proposição (STRAWSON, 1964, p. 214). Todavia, é necessário notar que esse reconhecimento do "erro inicial" não é incompatível com sua teoria performativa da verdade. Assim o indica o próprio contexto no qual aparece, já que o objetivo de aceitar "a tese indiscutida" é precisamente o de mostrar que tal pressuposição não nos compromete mais com uma teoria no estilo austiniano do que com uma teoria no estilo de Ramsey. O exemplo de W. Künne (2003, p. 62) mostra a compatibilidade de maneira sintética: da mesma maneira como "você é um idiota" funciona como insulto e atribui uma propriedade a quem é endereçado, alguém pode atribuir a propriedade "verdadeiro" enquanto realiza a função performativa de confirmar que alguém finalmente trouxe o livro. Esta nova concessão por parte de Strawson tem ao menos duas consequências, nenhuma delas põe em questão a coerência de suas posições na fase inicial e tardia. Em primeiro lugar, sua proposta torna-se vulnerável ao paradoxo do mentiroso, o qual havia ficado neutralizado, ao negar que "é verdadeiro" fosse um enunciado declarativo (STRAWSON, 1949).[3] Em segundo lugar, essa concessão poderia indicar uma ruptura com o pensamento anterior, se isso implicasse uma nova perspectiva metafísica a respeito das proposições. Ou seja,

---

[3] Naquele artigo, Strawson faz referência à vantagem de negar quando se diz que algo é verdadeiro ou falso se está enunciando algo. Em que medida o paradoxo volta a constituir um desafio se se aceita a verdade como propriedade das proposições é um tema que excede os limites do presente trabalho.

se aceitar "é verdadeiro" como predicado modificasse a aceitação metafísica das proposições como entidades intensionais (não linguísticas) ou como portadoras de verdade. Mas, segundo o que ele mesmo afirma, esta doutrina, fundamental em sua carreira filosófica, esteve sempre presente em seu pensamento, embora as ramificações da mesma fossem se tornando mais explícitas com o passar dos anos (STRAWSON, 2000, p. 272).[4]

Para concluir, a tensão percebida a partir do prisma da incompatibilidade de teorias não desaparece mesmo depois das modificações feitas por Strawson na sua concepção de verdade defendida na fase inicial de seu pensamento. Estes ajustes tampouco justificam a estratégia hermenêutica de apelar para uma virada em seu pensamento. Talvez devamos questionar a abordagem de teorias enfrentadas e indagar acerca dos possíveis elementos supostamente incompatíveis de cada modelo. A próxima seção se concentra na crítica strawsoniana da verdade como correspondência, e a terceira seção estuda se sua versão mais "modesta" da mesma é incompatível com outras concepções da verdade.

## 2

O problema teórico da verdade como correspondência é bastante conhecido: quais são os termos da suposta relação linguagem/pensamento-mundo? Objetos, fatos, estados de coisas? Em que consiste essa suposta correspondência? E, caso se insista numa correspondência entre fatos e linguagem, como é o caso de Searle, por exemplo, como se justifica uma ontologia de fatos negativos? (Se não é verdade que Pepe tomou um sorvete, que fato mostra sua falsidade? Que Pepe comeu uma torrada? Ou, que Pepe não tomou um sorvete?) Por último, a teoria pode dar conta de enunciados não declarativos?

Desde seus primeiros escritos sobre o tema da verdade, Strawson destaca os erros inerentes a esse modelo. Dois deles parecem especialmente relevantes: primeiro, a diferença categorial entre fatos e acontecimentos ou coisas do mundo; segundo, o tipo de relação invocada por esta teoria entre aquilo que é dito e o mundo:

> O problema das teorias da verdade como correspondência não é principalmente a tendência a substituir relações não convencionais por

[4] A defesa de Strawson das entidades intensionais é um tema recorrente em seu diálogo com Quine. Também Strawson (1985) oferece um capítulo dedicado a essa questão.

> aquilo que é realmente uma relação completamente convencional, mas a representação equivocada de "correspondência entre enunciado e fato" como uma relação, seja de que tipo for, entre acontecimentos, ou coisas ou grupos de coisas. Esse é o problema. (STRAWSON, 1950, p. 199).

Tanto em sua polêmica nos anos 1950 com Austin quanto no seu diálogo com Searle nos anos 1990, Strawson insiste que os fatos não são algo do mundo espaçotemporal, mas que as coisas ou os acontecimentos é que desfrutam desse *status*: "os fatos são o que enunciam os enunciados verdadeiros e não do que tratam esses enunciados" (STRAWSON, 1950, p. 197). *Pepe tomou um sorvete às três horas da tarde* fala de Pepe, do sorvete, da ação de tomar um sorvete e do momento em que isso aconteceu. Todavia, o que torna o enunciado verdadeiro é o fato de que Pepe tomou o sorvete às três horas. O fato como tal não está no espaço nem no tempo, daí decorre que o que torna verdadeira a proposição em questão não é um conjunto complexo de particulares, nem um estado de coisas "no mundo" (STRAWSON, 1950, p. 195). Essa crítica, que Strawson já havia endereçado a Austin, continua sendo eficaz contra a nova caracterização dos fatos por parte de Searle como "condições do mundo que satisfazem as condições de verdade expressadas pelos enunciados" (SEARLE, 1995, p. 211). Embora seja verdade que Searle "aliviou" os fatos de seu peso metafísico ao reduzi-los a qualquer coisa que torne o enunciado verdadeiro, essas condições são condições do mundo. A proposta repousa ainda sobre um tipo de relação entre enunciados verdadeiros e estados de coisas cuja "correspondência" não está justificada. Certamente, que as coisas sejam como se diz que são satisfaz uma condição de verdade do enunciado, mas isto não mostra que exista uma relação de correspondência, nem de nenhum outro tipo, entre ambos. Portanto, a crítica de Strawson se sustenta.

O segundo aspecto se refere à suposta relação de adequação ou correspondência. A diferença categorial entre fato e acontecimento mostra que a verdade não consiste numa correspondência entre enunciado e mundo espaçotemporal. Tanto fatos como proposições são entidades intensionais abstratas. As proposições (o dito) correspondem com os fatos; poder-se-ia afirmar, nas palavras de Strawson (1992b, p. 29), que o fato é "a proposição refletida em si mesma". Esse tipo de relação interna nos aproxima das teorias da identidade, assim chamadas porque fazem coincidir fato com verdade.[5]

---

[5] Embora em seu diálogo com Austin esta identificação seja negada de maneira explicita, pelo fato de que nem todos os usos de "verdade" e "fato" sejam equivalentes (STRAWSON, 1950, p. 197), posteriormente, não somente não protesta ao ficar do lado de Frege no que diz respeito à identificação de proposição verdadeira com fato, mas também afirma: "Uma

Em espanhol esta transição entre verdade e fato aparece desvanecida com frequência: algo é certo (verdadeiro) se *de fato* foi como dissemos que foi. E a proposição *a verdade é que não queria ir a essa reunião*, explica por que fugi de minhas responsabilidades.[6] Embora Searle critique Strawson alegando que os fatos no sentido strawsoniano não têm poder causal, uma vez que não são parte do mundo natural, eles parecem ter poder explicativo, como mostra o exemplo recém-mencionado, o que para Strawson parece suficiente (STRAWSON, 1998, p. 404).[7]

## 3

Segundo Strawson, uma vez esclarecida a confusão que gera o modelo de verdade como correspondência, este pode continuar sendo válido. O problema é que uma vez assimilados os erros intrínsecos a essa concepção, essa deixa de ser uma teoria, e não deixa espaço para falar de correspondência, nem é capaz de explicar a relação com o mundo. Quanto se pode purificar uma teoria da correspondência sem eliminá-la? E, por que apegar-se a esta concepção? A versão "modesta" de Strawson se limita a abraçar a "trivialidade" de que o que alguém diz ou pensa é verdadeiro se e somente se ajusta à realidade. Esta ideia não parece incompatível com uma teoria da redundância: *É verdade que hoje é sexta-feira se e somente se é sexta-feira*, isso não é muito distinto de, *É verdade que hoje é sexta-feira se e somente se hoje é, de fato, sexta-feira.* Nem tampouco seria incompatível com uma teoria da verdade como coerência ao considerar a relação entre verdade e crença estudada a partir de uma teoria do conhecimento.

Mas, poder-se-ia pensar que, dado que suas reflexões sobre a verdade como correspondência criticam principalmente a pressuposição de que o que torna verdadeira uma proposição é um fato localizável no mundo, uma teoria da correspondência que aceitasse a lição strawsoniana de que os fatos são entidades

---

proposição, elemento intensional abstrato, pode ter muitas propriedades: pode ser simples ou complexa; pode implicar ou ser incompatível com esta ou aquela proposição. Também pode ter a propriedade de ser verdadeira e, então, a chamaremos "uma verdade" e isto é o que um fato é, uma verdade: uma entidade igualmente intensional e abstrata como a proposição a qual se ajusta ou com a qual corresponde" (STRAWSON, 1998, p. 403).

6 Neste sentido parece revelador que muitos usos de "a verdade é que...", em português, equivalem ao "*in fact*" em inglês.

7 Ironicamente, como assinala Dodd (2002, p. 190), as "condições do mundo" de Searle tampouco têm o poder causal desejado.

intensionais e abstratas poderia ser aceitável para Strawson. Todavia, o tipo de relação interna entre fato e verdade não parece abraçar o que para muitos (incluindo Searle) constitui um elemento fundamental nas teorias da verdade como correspondência, a saber, algo diferente da proposição mesma, que se encontra no mundo e em virtude do que afirmamos que a proposição é verdadeira.

A relutância de Strawson em seguir seu próprio conselho dos anos 1950, de abandonar este modelo, poderia ter raízes em sua tendência filosófica para o realismo. Embora seja verdade que, como indica Rodríguez-Pereyra (2005), a defesa de uma teoria da correspondência não implica necessariamente uma posição realista, nem é razão suficiente para a mesma, a verdade trivial da qual falamos mais acima evidencia uma tendência que tem se tornado atrativa para numerosos filósofos do paradigma analítico desde suas origens:[8] a independência de uma realidade objetiva que determina a verdade das proposições. Searle também partilha esta mesma inquietude e destaca a questão central da teoria como correspondência da seguinte forma: "quando um enunciado é verdadeiro tem que ter algo em virtude do que é verdadeiro" (RORTY; SEARLE, 1999, p. 36). Tanto para Strawson como para Searle esse algo são os fatos, embora, como vimos, essa noção seja diferente para ambos. Em qualquer caso, a verdade, pelo menos para Searle, não consiste em despertar um sentimento agradável no outro, ou em fazê-lo sentir-se bem; não depende do sujeito que a pensa, mas se deve a algo externo a esse sujeito.

Strawson (1998, p. 197) se junta a essa aposta a favor do realismo: "O realismo, razoavelmente entendido, é a metafísica não articulada do homem comum, como o é também do cientista comum e, devidamente retocado, o é também do metafísico razoável". Resgatando essa tendência realista do modelo criticado, esse filósofo aceita que a estrutura de nossas crenças refere-se a uma realidade independente (STRAWSON, 1992a, p. 85). Ao mesmo tempo, compensa um apego excessivo a esse modelo com a advertência de que ele não considera verdades matemáticas ou imperativos morais; é, portanto, também resguardado algo fundamental nas teorias da verdade como coerência, a compreensão desse sistema de crenças como uma estrutura que tem que se ajustar à pressão de novas crenças e que não permite considerar a justificação das mesmas de maneira isolada, como se se tratasse de uma correspondência entre palavra e mundo (STRAWSON, 1992, cap. 7). E essas

[8] Künne (2003, p. 148-174) oferece um estudo cuidadoso do que aqui chamamos "verdade trivial" seguindo a terminologia de Strawson e que aparece claramente em D. Dummett como "princípio C", em H. Putnam como "intuição realista" ou em C. Wright como "tópico da correspondência".

advertências, embora procedentes de diversas teorias da verdade, continuam sendo compatíveis com a função performativa dessa noção.

Deste modo, vemos que a reflexão sobre a verdade no pensamento de Strawson não constitui uma teoria. Trata-se, antes de tudo, de um conjunto de traços que mostram as relações entre conceitos; é por isso que esta noção matiza teorias do conhecimento, teorias do significado, ou como ele mesmo já havia indicado anos atrás, teorias da mente ou da pragmática da linguagem (STRAWSON, 1950, p. 188; 1992a). Teorias da verdade aparentemente contrapostas podem mostrar áreas adjacentes, não incompatíveis, que esclarecem diferentes usos da noção de verdade (STRAWSON, 1964, p. 215, 231). É certo que esta proposta entendida como uma soma de advertências não funciona como um primeiro passo no desenvolvimento de uma teoria mais sólida; um passo que talvez para um teórico da verdade como correspondência, ou para alguém partidário de uma teoria robusta, seria inevitável.

Já em 1949 Strawson fazia referência a caminhos metafísicos que pretendem encontrar uma noção de verdade suscetível de silenciar qualquer dúvida de uma vez por todas; caminhos que resultam ou em átomos lógicos, ou no Absoluto hegeliano (STRAWSON, 1949, p. 97). O filósofo evita fundamentos em nosso sistema de crenças e oferece, ao contrário, "firmes pontos de repouso", numa expressão de Künne (2003, p. 334), que, como certezas wittgensteinianas, atuam como articulações em nossa forma de entender o mundo e a nós mesmos. Suas reflexões nos ajudam a compreender a riqueza e a variedade das conexões de um conceito profundamente arraigado em nosso esquema conceitual. Sua análise da verdade oferece uma boa amostra de sua concepção da tarefa filosófica como uma análise conectiva.

## Referências


DODD, J. The World is the Totality of Things, not of Facts: a Strawsonian Reply to Searle. *Ratio*, v. 15, p. 154-176, 2002.

GEACH, P. Ascriptivism. *The Philosophical Review*, v. 69 n. 2, p. 221-225, 1960.

GONZÁLEZ, W. Significado y Verdad em P. F. Strawson. *Anuario Filosófico*, v. 16, n. 2, 1983.

KÜNNE, W. *Conceptions of Truth*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

RODRIGUEZ-PEREYRA, G. Why Thruth-Makers. In: BEEBE, H.; DODD, J. (Ed.). *Truth-Makers*: The Contemporary Debate. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 17-31.

RORTY, R.; SEARLE, J. Rorty v. Searle, at Last: A Debate. *Logos*: A Journal of Catholic Thought and Culture, v. 2, n. 3, p. 20-67, 1999.

SEARLE, J. *The Construction of Social Reality.* New York: Free Press, 1995.

SEARLE, J. Truth: A Reconsideration of Strawson's Views. In: HAHN, L. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago: Open Court, 1998. p. 385-401.

STRAWSON, P. F. *Analysis and Metaphysics*: An Introduction to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1992a.

STRAWSON, P. A Problem about Truth. In: STRAWSON, P. F. *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen, 1971. p. 214-233.

STRAWSON, P. *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen, 1971.

STRAWSON, P. Reply to Beuchot. In: CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson.* Montevideo: Universidad de la República, 1992b.

STRAWSON, P. Reply to John Searle. In: HAHN, L. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago: Open Court, 1998.

STRAWSON, P. *Skepticism and Naturalism*: Some Varieties. New York: Columbia University Press, 1985.

STRAWSON, P. Truth. *Analysis*, v. 9, p. 83-97, 1949.

STRAWSON, P. Truth, *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1950. [In: STRAWSON, P. F. *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen, 1971. p. 190-213.]

STRAWSON, P. What Have We Learned from Philosophy in the Twentieth Century? In: DAHLSTRON, D. (Ed.). *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy.* Bowling GreenState University: Philosophy Documentation Center, 2000. p. 269-274.

# 11

# Estabelecer limites: implicações epistemológicas da lógica

*Roberta Corvi*
Tradução: *Jaimir Conte*

Peter F. Strawson é bastante conhecido por sua elaboração da metafísica descritiva exposta em *Individuals* (1959) e pela sua revisitação de Kant que deu origem a *The Bounds of Sense* (1966), um livro dedicado à reflexão sobre a *Crítica da razão pura*. Strawson estava particularmente interessado nesta obra de Kant, que aborda a questão relativa às condições de possibilidade do conhecimento em sua forma mais geral, a partir da possibilidade do conhecimento empírico (STRAWSON, 1998, p. 10-11). O "ensaio de metafísica descritiva" – como diz o subtítulo de *Individuals* – reflete, em vez disso, sobre a distinção ontológica entre os particulares espaçotemporais e os universais, com base na distinção lógico-gramatical entre sujeito e predicado.

A conexão entre a ontologia e os aspectos lógico-linguísticos não é surpreendente em um autor que pertence à área da filosofia analítica e que havia iniciado a sua carreira filosófica exatamente com uma reflexão sobre a lógica, publicando um artigo destinado a despertar grande alarde, *On Referring*, em 1950. Nesse ensaio, Strawson queria lançar luz sobre os limites e as insuficiências da lógica formal. Dois anos depois, ele publicou um livro, *Introduction to Logical Theory*, no qual reafirmava a tese central do artigo, retomando e desenvolvendo os argumentos já expostos e ampliando a discussão a fim de incluir um exame detalhado das relações entre os sistemas lógico-formais e os aspectos lógicos do discurso ordinário.

Esse livro foi considerado, depois de quase uma década, "não apenas um tratado de referência na teoria lógica, mas também uma importante crítica da tradição da lógica formal desde Aristóteles até Bertrand Russell, Alonso Church e W. V. Quine" (WU, 1998, p. 217). O próprio Quine havia dedicado uma longa resenha ao livro, que ele acreditava de considerável valor no que diz respeito à análise da linguagem ordinária, ainda que censurando Strawson por não ter compreendido que a linguagem ordinária admite lacunas de valor de verdade que a lógica simbólica, sendo constituída como um cálculo aritmético, não pode tolerar (QUINE, 1953).

Para compreender os termos do debate pretendo resumir brevemente a tese de Strawson e as objeções levantadas à lógica formal, quando aplicada à linguagem ordinária. Finalmente procurarei reunir alguns aspectos epistemológicos que, em minha opinião, explicam as razões pelas quais a lógica formal se revela inadequada como modelo para os discursos que são expressos com as linguagens naturais.

## 11.1 Strawson e Russell

Em 1950, Russell era um filósofo reconhecido e famoso, ao passo que Strawson estava no início de sua carreira. Não obstante, o jovem estudioso declarou em seu artigo que pretendia mostrar a presença de alguns erros fundamentais na teoria das descrições sustentada por Russell (1905) em *On Denoting*. Nessa publicação Russell criticava Frege no que se refere às descrições definidas, ou seja, aquelas expressões que denotam o único objeto que possui uma determinada propriedade se essa propriedade pertence a um e apenas a um só objeto (FREGE, 1892, p. 25-50), por exemplo, "o rei da França" ou o "autor da *Fenomenologia do Espírito*". Em alguns casos acontece que essas definições são impróprias porque se referem a uma propriedade que pertence a vários objetos ou não pertencem a qualquer objeto, por exemplo, "o autor dos *Principia Mathematica*" ou "o atual rei da França". De acordo com Frege, as expressões desse tipo podem ter um significado (*Sinn*), mesmo na ausência de uma denotação (*Bedeutung*), ou seja, na ausência de um objeto de referência, o que significa que os enunciados que os contêm são desprovidos de valor de verdade. Russell, em vez disso, mantinha que um enunciado como "o atual rei da França é careca" é falso e não desprovido de valor de verdade. Russell sustenta sua tese argumentando que, tornando explícitos os componentes da proposição em questão, obtemos a seguinte formulação: "há uma entidade

e somente uma entidade que é rei da França, e esta entidade é calva". Uma vez que é falso que exista uma entidade que é o rei da França e uma vez que a conjunção de proposições, das quais pelo menos uma seja falsa, é falsa, a proposição "o atual rei da França é careca" não é desprovida de valor de verdade, como pretendia Frege, mas é falsa.

A esse propósito Strawson observou que o enunciado "o atual Rei da França é careca" pode ser usado em diversas circunstâncias para fazer afirmações que podem ter diferentes valores de verdade, apesar de terem o mesmo significado. O significado é uma função do enunciado ou da expressão, enquanto que o valor de verdade e a referência são funções do uso de um enunciado, ou seja, de uma afirmação particular. Na verdade, o enunciado "o atual Rei da França é careca" pode ser usado para fazer afirmações diferentes, que podem ter diferentes valores de verdade, dependendo das ocasiões em que são pronunciadas; por exemplo, em 1648, quando o rei da França Luís XIV tinha dez anos, a afirmação era sem dúvida falsa, enquanto que provavelmente não o era mais em 1711, quando o soberano já estava velho.

A crítica de Strawson é relevante, uma vez que ele polemiza não somente com Russell, mas de forma mais geral com os lógicos, acusando-os de não ter percebido que os problemas relacionados com o uso que fazemos da linguagem em contextos reais são mais amplos do que aqueles encontrados no âmbito dos cálculos e das inferências formais (STRAWSON, 1971, p. 20). O autor de *On Referring* conclui que a lógica não dá conta do uso cotidiano da linguagem: "nem as regras aristotélicas nem as russellianas fornecem a lógica exata de qualquer expressão da linguagem ordinária, pois a linguagem ordinária não tem lógica exata" (STRAWSON, 1971, p. 27). Russell concorda sobre este ponto, mas insiste que a linguagem ordinária é inadequada para a filosofia, por conseguinte não compartilha o interesse de seu jovem crítico, que em vez disso privilegia exatamente a linguagem comum (RUSSELL, 1957).

Convém notar, no entanto, que na base da controvérsia existe um mal-entendido: Strawson e os filósofos da linguagem ordinária não pensam que não é necessária uma linguagem técnica para falar sobre filosofia, mas que a discussão dos problemas filosóficos deve começar a partir dos usos mais comuns da própria linguagem. Eles também pensam que a filosofia e a lógica devem dar conta não tanto de um pensamento que se expressa em uma linguagem abstrata e artificial, mas do pensamento que se expressa no raciocínio e na linguagem de que fazemos uso não só na vida de todos os dias, mas – poder-se-ia acrescentar – também na investigação científica; de fato, também a ciência utiliza uma linguagem que não é exclusivamente formal, para não mencionar que, como

sustentam muitos epistemólogos, a ciência difere do conhecimento comum em grau mas não por natureza (POPPER, 2002, p. XXI).[1]

Além disso, segundo Strawson, dizer que a linguagem ordinária não tem uma lógica exata não é o mesmo que afirmar que ela não tem nenhuma lógica, mas antes que a imprecisão se deve à sua exuberância expressiva, que envolve uma falta de rigor, de modo que as convenções adequadas para as linguagens formalizadas nem sempre podem ser observadas na linguagem ordinária.

A disputa entre Strawson e Russell representa emblematicamente a oposição entre duas orientações fortemente influenciadas, por um lado, pelos ensinamentos do próprio Russell e, por outro lado, pelos ensinamentos do segundo Wittgenstein. Como recorda Morris Weitz, os filósofos ativos em Oxford nos anos 1950 pensavam que a lógica simbólica fosse mais um obstáculo do que uma ajuda para a solução de problemas, e eles mesmos mantinham que os lógicos matemáticos tinham confundido as condições necessárias para fazer uma afirmação verdadeira com a afirmação mesma, procurando impor precisão e exatidão onde não há nenhuma (WEITZ, 1953, p. 221). No lado oposto, afirmava-se ao invés disso que, assim como a geometria euclidiana não é menos válida porque o triângulo desenhado na lousa, se medido com instrumentos precisos, não mede exatamente 180°, do mesmo modo a lógica não é menos válida porque existem proposições vagas e imprecisas sobre as quais não sabemos atribuir um valor de verdade (LINSKY, 1967, p. 91).

## 11.2 Mapas e linguagem

No livro de 1952, Strawson persegue com maior amplitude o mesmo propósito presente no artigo de 1950, ou seja, o de analisar as relações existentes entre os discursos da linguagem ordinária (ou, como talvez preferimos dizer atualmente, da linguagem natural), e as estruturas da lógica formal. Strawson demonstra, de fato, uma competência segura sobre a lógica formal, que lhe permite criticar suas reinvindicações sobre o próprio terreno da simbolização, como revela o seu livro, no qual não faltam fórmulas por vezes também complexas. Ele examina o sistema tradicional inspirado na lógica aristotélica

---

[1] "O problema da epistemologia pode ser abordado de duas maneiras: (1) como o problema do conhecimento ordinário ou do *senso comum*, ou (2) como o problema do *conhecimento científico*. Os filósofos defendem, corretamente, que o conhecimento científico só pode ser uma extensão do conhecimento do senso comum" (POPPER, 2002, p. xxi). Também para Quine (1951, p. 42): "A ciência é uma continuação do senso comum".

e o defende das críticas que têm sido levantadas contra ele, comparando-o em seguida com a lógica formal.

Strawson compara o lógico a um geômetra com a intenção de traçar um mapa de um terreno com contornos irregulares e variáveis, utilizando figuras geométricas, de modo que "naturalmente seus mapas nunca se encaixarão perfeitamente" (STRAWSON, 1952, p. 58). Deve-se notar, contudo, que, ao contrário dos lógicos, Strawson considera a linguagem natural como original, enquanto que as construções sistemáticas da lógica são apenas algo derivado, obtido abstraindo, simplificando e prescindindo das circunstâncias reais em que um enunciado é pronunciado ou em que uma inferência é feita. "Os lógicos têm geralmente negligenciado fatos tais como que uma e a mesma expressão pode ser usada em diferentes ocasiões para se referir a diferentes indivíduos, que o tempo em que uma sentença é proferida pode fazer uma diferença para a verdade ou falsidade do que é dito" (STRAWSON, 1952, p. 29).

Na opinião de Strawson, afirmar que as inferências são válidas em virtude de sua forma pode ser totalmente enganoso, uma vez que "isso sugere que há alguma maneira de descobrir a forma lógica de um enunciado independentemente da descoberta de que papel ele pode desempenhar nesse tipo geral de inferência, e que fazer a primeira descoberta é uma condição para fazer a segunda. E isso é exatamente o contrário da verdade" (STRAWSON, 1952, p. 56). Ele pretende dizer que não é possível descobrir a forma lógica de uma afirmação senão analisando as funções que podem desempenhar para realizar a intenção de quem fala, propondo fazer um certo uso da afirmação mesma; e, naturalmente, para poder estabelecer corretamente a função atribuída a uma determinada declaração não se pode prescindir do contexto, o que exclui que apenas a partir da forma seja possível definir as competências de uma afirmação.

A lógica formal se ocupa com os enunciados que permanecem exclusivamente no âmbito das regras de implicação – ou seja, as regras de uso que nos informam sobre o tipo de situação em que uma certa afirmação pode ser corretamente aplicada. Essas regras, no entanto, não podem esgotar as condições em que um enunciado é empregado para fazer uma declaração ter valor de verdade, na medida em que prescindem da identidade do orador, do lugar e do momento em que é proferida a afirmação, ignorando assim totalmente o elemento referencial presente na linguagem ordinária, uma vez que não é possível tratar a referência separadamente do contexto em que ocorre. Prescindindo da semântica para se limitar à sintaxe, a lógica formal revela-se de pouca utilidade para o propósito com o qual nasceu, porque perde completamente de vista a referência à realidade concreta à qual se aplica o

raciocínio habitual. Strawson afirma, portanto, a falta de fundamento da alegação de que "os sistemas simbólicos modernos, juntamente com as regras de implicação ordinárias, fornecem um mapa completamente adequado da lógica da linguagem em seu aspecto de construção de enunciados" (STRAWSON, 1952, p. 230). Na base está a convicção, ou o desejo, de que "se o proferimento de uma sentença por uma pessoa, a um só tempo, num só lugar, resulta num enunciado verdadeiro, então o proferimento dessa sentença por qualquer outra pessoa, em qualquer hora, em qualquer outro lugar, resulta em um enunciado verdadeiro" (STRAWSON, 1952, p. 176).

Strawson também sublinha que atualmente a lógica formal perdeu de vista o objetivo original que consistia na codificação dos princípios mais gerais que estão na base de nossas avaliações lógicas, para aproximar-se sempre mais da matemática, mas sem, no entanto, distanciar-se totalmente da linguagem natural, da qual deveria representar precisamente uma espécie de mapa.

A lógica tradicional inaugurada por Aristóteles, apesar de não reproduzir a riqueza e a complexidade da linguagem ordinária, na configuração e na escolha das constantes, aproxima-se do uso que fazemos da linguagem na vida cotidiana mais do que a lógica simbólica moderna, não é por acaso que Strawson, no sexto capítulo de seu livro, examina a lógica tradicional e, apesar de reconhecer os limites, procura demonstrar que as críticas dos lógicos formais voltadas ao sistema tradicional são erradas.

O filósofo de Oxford reconhece a utilidade e os méritos da lógica formal, que pode ser útil no estudo da linguagem comum, desde que não identifique a realidade linguística com a linguagem formalizada, que é apenas um mapa aproximativo e ideal de um território vasto e totalmente não homegêneo. Certamente a linguagem ordinária é inferior à linguagem formalizada em termos de elegância e sistematicidade, todavia "não é menos verdade que a lógica da linguagem ordinária fornece um campo de estudo intelectual insuperável em riqueza, complexidade e poder de absorção" (STRAWSON, 1952, p. 232).

Uma análise realista da linguagem ordinária não pode ignorar que as suas regras são fluidas e que as fronteiras que limitam a aplicabilidade de um termo a um determinado âmbito são imprecisas: os limites não são estabelecidos e definidos, mas tampouco são inteiramente arbitrarios (STRAWSON, 1952, p. 5).

> No esforço para descrever a nossa experiência, estamos colocando continuamente palavras em novos usos, relacionados com, mas não idênticos a, seus usos familiares, aplicanda-os a estados de coisas que são ao mesmo tempo semelhantes e diferentes daqueles em que as palavras

são mais familiarmente aplicadas. Portanto, podemos dar um sentido a frases que, à primeira vista, parecem autocontraditórias. (STRAWSON, 1952, p. 230).

A esse respeito pode ser útil recordar o que diz Philip N. Johnson-Laird, um psicólogo inglês, atualmente professor emérito da Universidade de Princeton, que trabalhou com psicologia da linguagem e do raciocínio. Ele sustenta que o raciocínio concreto muitas vezes procede seguindo os procedimentos da linguagem ordinária, muito mais do que os procedimentos canônicos da lógica, uma vez que o princípio essencial de todo o raciocínio é um princípio semântico e não um princípio lógico e, portanto, atém-se principalmente à linguagem ordinária. Segundo Johnson-Laird, "a psicologia de raciocínio sugere que as deduções não são imunes ao conteúdo das premissas. [...] As pessoas seguem heurísticas extralógicas quando fazem inferências espontâneas. Elas parecem ser guiadas pelo princípio de manter o contexto semântico das premissas ao expressá-las com maior economia linguística" (JOHNSON-LAIRD, 1983, p. 40).[2]

Como prova disso recordamos que muitas vezes, na linguagem ordinária, transgredimos também os princípios básicos da lógica, como o princípio da identidade e da não contradição, e contudo formulamos proposições significativas, por exemplo, dizemos "o problema está resolvido e não resolvido", bem como a alguém que pergunta se gostamos de um determinado filme podemos dizer "gostei e não gostei", sem cair em uma "inconsistência".

Strawson certamente teria concordado com Johnson-Laird, que acredita que "é um fato notável que a linguagem natural contém termos com uma lógica implícita, que é tão poderosa que não pode ser completamente abrangida por regras de inferência formais" (JOHNSON-LAIRD, 1983, p. 140-141).

Essas características da linguagem ordinária não tornam, contudo, impossível o estudo de sua lógica, embora esta resulte, inevitavelmente, mais complicada e menos rigorosa, muito mais complexa quanto mais queremos levar em conta não apenas o uso assertivo da linguagem, mas também os outros usos múltiplos que ela pode ter.

Como observa Pedro Emanuele, num livro dedicado à relação entre a lógica e a linguagem na filosofia de Strawson, a principal tese sustentada na *Introduction to Logical Theory* é que a lógica não é, como já se pensou

---

[2] Ele prossegue dizendo: "Vale a pena abandonar, não a tese de que os seres humanos são capazes de pensamento racional, mas a ideia de que o que subjaz a essa habilidade é uma lógica mental. Pode haver raciocínio sem lógica. Mais surpreendente, talvez, pode haver raciocínio válido, sem lógica" (JOHNSON-LAIRD, 1983, p. 40).

durante séculos, nem um instrumento de conhecimento, como pretendia o neopositivismo, nem a sintaxe de nossas proposições cognitivas. A lógica é uma linguagem dotada de regras próprias, que em parte coincidem e em parte diferem daquelas da linguagem ordinária (EMANUELE, 1989, p. 19).

## 11.3 Implicações epistemológicas

Sustento que Strawson captou com perspicácia as dificuldades que se encontram quando se quer aplicar a lógica formal à linguagem natural, mas receio que não compreendeu os motivos profundos pelos quais essas dificuldades são insuperáveis, uma vez que, sustentando "a interdependência da ontologia, epistemologia e lógica" (STRAWSON, 1998, p. 13), nesta ocasião permaneceu firmemente ancorado no terreno da lógica, quando na verdade o problema apresenta também aspectos epistemológicos. O que torna a lógica formal inaplicável – não apenas aos contextos cotidianos, mas também aos científicos – é a situação epistêmica. Na verdade, a lógica supõe um contexto no qual as informações são completas e definitivas, portanto imutáveis. No entanto, na vida cotidiana – como na ciência – a situação epistêmica está em constante mutação, porque nunca dispomos de todas as informações relevantes: com o passar do tempo algumas se acrescentam, outras se revelam falsas, outras ainda são alteradas.

Strawson tem o mérito de ter assinalado que o raciocínio dedutivo não é o único tipo de raciocínio e tampouco é o mais comum. Certamente a inferência dedutiva é típica da matemática e pode ser seguida inclusive em algumas áreas da filosofia ou nas ocasiões nas quais procuramos demonstrar que o nosso interlocutor se contradisse; no entanto, em muitos casos nossas inferências se desviam do modelo dedutivo; por exemplo, um detetive ou um historiador, a partir do material de que dispõem, muitas vezes chegam a conclusões que aquelas premissas não exigem; mas também o raciocínio dos cientistas é em grande parte não dedutivo, de outro modo a ciência experimental não existiria, assim podemos dizer que faz parte das competências de um cientista chegar a conclusões que simplesmente não estão implicadas nos dados à sua disposição (STRAWSON, 1952, p. 233-234).

Já Ernst Mach em *Erkenntnis und Irrtum*, referindo-se à função desempenhada pela abstração na investigação científica, observava que se trata de uma aventura intelectual, legitimada pelo sucesso, mas que inicialmente não temos nenhuma garantia de que nossas abstrações sejam guiadas na direção certa. Isso depende muito do modo como traçamos os limites dos termos

que usamos para descrever a nossa experiência e dos critérios que utilizamos para aplicar as palavras às coisas. Como observa Strawson a propósito dos predicados incompatíveis, "em algum lugar, então, os limites devem ser estabelecidos, limitando a aplicabilidade de uma palavra usada para descrever as coisas; e somos nós que decidimos onde os limites devem ser estabelecidos" (STRAWSON, 1952, p. 5). Essa reflexão pode ser estendida de modo mais geral para a seleção dos conceitos que adotamos quando classificamos a realidade com base em categorias que privilegiam determinados interesses e objetivos, independentemente de outros aspectos que são considerados irrelevantes para o nosso objetivo. Ninguém pode garantir que as fronteiras traçadas por nós são corretas, nem tampouco que se aplicam em circunstâncias semelhantes. Consequentemente, de acordo com Mach, o intelecto genial é aquele que prevê o sucesso de um passo intelectual, e esta característica é comum não só aos grandes cientistas, mas também aos artistas, aos inventores e aos pesquisadores. (MACH, 1905, p. 138).

Se Mach tem razão, então devemos concluir que muitas vezes a investigação científica progride graças a um processo inferencial que representa uma terceira via em relação à observação e à pura dedução lógica. Este tipo de procedimento tem sido identificado e teorizado por Peirce, que sustentava que, diante de um fato que requer uma explicação formulamos hipóteses que possam explicá-lo. Trata-se de uma inferência abdutiva, ou seja, um raciocínio que vai do efeito para a causa, portanto diferente daquele indutivo com o qual se conclui que os fatos semelhantes aos fatos observados são verdadeiros também nos casos dos quais não temos experiência direta;[3] como o próprio Peirce reconhece, estamos na presença de um tipo fraco de raciocínio, que ocorre apenas quando temos um acesso limitado às informações que seriam relevantes em uma determinada circunstância e, portanto, refere-se precisamente às situações em que o raciocínio dedutivo não é praticável.[4]

---

[3] Cf. Peirce (1932, v. II, § 636): "Por indução, concluímos que os fatos, semelhantes aos fatos observados, são verdadeiros em casos não examinados. Por hipótese, concluímos a existência de um fato bastante diferente de qualquer coisa observada, a partir do que, de acordo com as leis conhecidas, algo observado resultaria necessariamente. A indução é o raciocínio a partir dos particulares para a lei geral, a hipótese do efeito para a causa. A indução classifica, a hipótese explica".

[4] Cf. Peirce (1932, v. II, § 625): "Como regra geral, a hipótese é um tipo fraco de argumento. Muitas vezes, inclina o nosso julgamento tão ligeiramente para a sua conclusão que não podemos dizer que acreditamos que esta é verdadeira; nós apenas supomos que ela pode ser verdadeira. Mas não há nenhuma diferença, exceto uma diferença de grau entre essa inferência e aquela pela qual somos levados a acreditar que nos lembramos das ocorrências de ontem a partir do nosso sentimento como se nós fizéssemos isso".

Como resume Marcello Frixione, "no raciocínio abdutivo se procura localizar uma hipótese que esteja em condições de explicar alguns fatos conhecidos. Mas a explicação que se propõe é *subdeterminada* pelos dados disponíveis: os mesmos dados são compatíveis com diferentes explicações" (FRIXIONE, 2007, p. 123). Quem se utiliza de uma inferência abdutiva sabe que se trata de um processo falível, uma vez que não é um raciocínio dedutivo logicamente correto, mas apenas o raciocínio plausível em que a verdade da conclusão não decorre necessariamente da verdade das premissas, exatamente porque, ainda que verdadeiras, não são exaustivas.

Além disso, como assinala ainda Frixione, os agentes cognitivos reais não só têm um acesso limitado às informações que seriam relevantes em uma determinada situação epistêmica, mas também têm vínculos temporários, de fato, "muitas vezes é preferível uma resposta rápida, ainda que não muito precisa, ao invés de uma resposta mais adequada que, no entanto, viria tarde demais" (FRIXIONE, 2007, p. 130).

Isso explica as razões pelas quais a lógica formal não constitui um instrumento suficiente para avaliar a validade dos raciocínios que utilizam a linguagem natural. Na verdade, esse tipo de inferência refere-se a agentes cognitivos reais, em contextos reais e não às condições ideais em que este faz referência à lógica formal. O problema, portanto, não é somente lógico, nem somente linguístico, mas epistemológico.

Strawson, porém, não leva em conta o raciocínio abdutivo, limitando-se a sublinhar a insuficiência do procedimento dedutivo que é comparado com o raciocínio indutivo na parte final do seu livro. A indução, de fato, de acordo com o filósofo oxoniense, é o único método que temos a disposição para inferir a partir do observado alguma coisa sobre o inobservado. Ele nega que seja possível fornecer uma justificação da indução, mas assume a indução mesma como um princípio ou fundamento:

> Não estou procurando "justificar o método indutivo", pois não foi dado nenhum significado a essa frase. *A fortiori*, não estou dizendo que a indução é justificada pelo seu sucesso em descobrir sobre o inobservado. Em vez disso, estou dizendo que qualquer método eficaz de descobrir sobre o inobservado é necessariamente justificado por indução. Esta é uma proposição analítica. A expressão "método eficaz de descobrir coisas que não tem apoio indutivo" é autocontraditória. Ter, ou adquirir, apoio indutivo é uma condição necessária para o sucesso de um método. (STRAWSON, 1952, p. 259).

O autor de *On Referring* observou justamente que a lógica formal não é satisfatória quando se pretende aplicá-la à linguagem natural, mas não

entendeu que o motivo profundo reside na condição epistêmica do homem, que emerge não só da reflexão filosófica, mas também a partir da investigação da psicologia científica. Isso não significa que a lógica formal seja inútil, exatamente como o fato de que não ocorra na realidade um movimento sem atrito não torna inútil ou ineficaz o princípio da inércia.

Poder-se-ia objetar que a tarefa do lógico é diferente da do psicólogo, o segundo deve nos dizer como de fato raciocinamos, ao passo que o primeiro estabelece como devemos raciocinar, porque a lógica é normativa. Isso é certamente verdadeiro, mas, como observa justamente Marcello Frixione, somente pela interação entre o ponto de vista normativo e aquele descritivo pode surgir uma melhor compreensão dos mecanismos do raciocínio (FRIXIONE, 2007, p. v-vi).

A tarefa da lógica é a de expressar as condições necessárias de um raciocínio bem formulado sob circunstâncias ideais, mas não pode pretender que suas regras nunca sejam violadas, a não ser caindo na irracionalidade. Um sujeito racional permanece tal ainda quando tira as conclusões a partir de informações incompletas, talvez precisamente nestes casos seja exercida a racionalidade entendida como a capacidade de resolver problemas, mesmo quando não há regras claras que funcionam com o automatismo de um algoritmo, ou seja, regras que, quando aplicadas a um problema, garantem a solução dentro de um número finito de passagens (BROWN, 1988, p. 185-187).

Strawson não formula explicitamente uma conclusão semelhante em sua *Introduction to Logical Theory*, mas penso que ele poderia subscrevê-la como complemento do itinerário já trilhado em seu livro.

## Referências


BROWN, H. *Rationality*. Routledge: London, 1988.

EMANUELE, P. *Logica e linguaggio nel pensiero di Strawson*. Roma: Herder, 1989.

FREGE, G. Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, n. 100, p. 25-50, 1892.

FRIXIONE, M. *Come ragioniamo*. Roma, Bari: Laterza, 2007.

JOHNSON-LAIRD, P. N. *Mental models*. Cambridge: Cambridge University Press: 1983.

LINSKY, L. *Referring*. London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

MACH, E. *Erkenntnis und Irrtum*. Leipzig: Barth, 1905.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

POPPER, K. R. [1934] *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002.

QUINE, W. v. O. Mr. Strawson on Logical Theory. *Mind*, n. 62, p. 433-451, 1953.

QUINE, W. v. O. Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, n. 60, p. 20-43, 1951.

RUSSELL, B. On Denoting. *Mind*, n. 14, p. 479-493, 1905.

RUSSELL, B. Mr. Strawson on Referring. *Mind*, n. 66, p. 385-389, 1957.

STRAWSON, P. F. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, 1952.

STRAWSON, P. F. Intellectual Autobiography. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998. p. 3-21.

STRAWSON, P. F. [1950] On Referring. In: STRAWSON, P. F. *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen, 1971. p. 1-27.

WEITZ, M. Oxford Philosophy. *The Philosophical Review*, n. 62, p. 187-233, 1953.

WU, J. S. P. F. Strawson's Criticism of Formal Logic. In: HAHN, L. E. *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998. p. 217-223.

# 12

# Referência e termos singulares*

*Carlos E. Caorsi*
Tradução: *Itamar Luís Gelain*

## 12.1 Delimitação do problema[1]

Entre os supostos existenciais assumidos pela lógica clássica se encontra o de que todo termo singular deve ser denotativo. O referido suposto se expressa em teoremas como:

$Fa \rightarrow (Ex)\ Fx$
$(x)Fx \rightarrow Fa$

Não obstante, parece claro que a declaração de que todo termo singular deve ser denotativo não tem um caráter lógico. De modo que se não existem razões lógicas para não admitir termos singulares não denotativos parece que devemos encarar o problema de como lidar com eles uma vez admitidos na linguagem da lógica. Em particular, nos interessará aqui o caso em que esses termos singulares não denotativos são entendidos como sujeitos de orações.

Segundo Haack (1980) é possível agrupar os distintos tipos de respostas que têm sido dadas ao referido problema nas seguintes estratégias:

1) Excluir as sentenças refratárias (aquelas que têm termos singulares não denotativos no lugar do sujeito) do alcance da lógica. (Estratégia do *não item*).

---

* Título original: "Referencia y terminos singulares". Publicado originalmente em: CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson*. Montevideo: Universidad de la República/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992. p. 55-76.

1 Para desenvolver este artigo segui em grande medida as exposições feitas por Haack (1980, 1982).

2) Traduzir as sentenças refratárias ao formalismo de modo que sejam acessíveis ao tratamento formal. (Estratégia da *forma enganosa*).
3) Modificar a lógica a nível do cálculo de predicados.
4) Modificar a lógica a nível do cálculo proposicional.

Destas estratégias, a 1) é assumida por Frege (1892) e por Strawson (1950); a 2) por Russell (1905); enquanto que a 4) é assumida por Strawson (1952, 1964).

## 12.2 A solução de Frege

Em 1892 Frege adota a estratégia de tipo (1) que consiste em não admitir termos singulares não denotativos na linguagem da lógica e das matemáticas. Para isto, porém, é insuficiente garantir uma denotação para cada termo singular que se introduz na linguagem, isto é, negar-se a admitir termos singulares não denotativos, uma vez que, ainda nesse caso, seria possível construir, com expressões já pertencentes à linguagem, termos singulares que carecem de denotação. Isso se torna mais claro se distinguimos na linguagem entre termos singulares simples como "João", "2" etc., e termos singulares compostos como "O filho maior de João", "A raiz quadrada de 2" etc., que estão formados pelo nome "João" e o functor "O filho maior de ..." e o nome "2" e o functor "A raiz quadrada de ..." respectivamente.

Embora seja possível recusarmos admitir em nossa linguagem um nome que careça de denotação, não é possível fazer o mesmo com aqueles termos singulares compostos por functores e nomes já admitidos. Assim, por exemplo, suponhamos que haja uma pessoa que se chama João e não tem filhos. Neste caso, "João" é um nome que tem denotação, mas "O filho de João", construído a partir deste e do functor "O filho de", carecerá de denotação; ou também a partir do termo singular denotativo "-2" podemos construir "A raiz quadrada de -2" que carece de denotação.

Uma vez que reconhecemos a possibilidade de construir esses tipos de termos, devemos fornecer algum mecanismo que permita atribuir uma denotação a todos os termos que não a têm. Para levar isso a cabo, Frege propõe atribuir uma denotação artificial (por exemplo, o zero) a todo termo singular não denotativo.

Embora inquestionável do ponto de vista formal, esse modo de proceder é considerado muito artificial por alguns autores como Russell.

## 12.3 A solução de Russell

Em (1905) Russell adota uma estratégia do tipo (2) que consiste em sustentar que as expressões que contêm descrições definidas como sujeito lógico não são, na realidade, da forma sujeito-predicado. Além disso, sustenta que as descrições definidas são termos singulares apenas na aparência, sendo, na realidade, o que ele chama expressões incompletas, isto é, expressões que carecem de significado, mas que contribuem para o significado total dos enunciados nos quais ocorrem. Isto é evidente, na opinião de Russell, na medida em que, uma vez que os enunciados que contêm descrições definidas como sujeito e que têm aparentemente a forma sujeito-predicado são reescritos mostrando sua verdadeira forma lógica, o suposto termo singular desaparece.

Assim,

O atual rei da França é calvo

que representamos em nossa linguagem por

(a) G ($i$ x)Fx

onde G = é calvo e F = é o rei da França, apesar de ter aparentemente a forma sujeito-predicado, é um enunciado existencial do tipo

(b) (Ex) (Fx.(y) (Fy↔x=y).Gx)

que poderíamos ler como: Existe um $x$ que é o atual rei da França e para todo $y$ se $y$ é o atual rei da França $x$ é idêntico a $y$ e $x$ é calvo. Ou, mais informalmente: Há um e somente um rei da França e é calvo.

Como se pode ver, em (b) não aparece o termo singular "($ix$)Fx" que figurava como sujeito em (a).

Contudo, como se pode ver facilmente, (b) implica logicamente o enunciado

(c) (Ex)F

e, portanto, (a) implica logicamente (c). De acordo com isso, quem afirma que o atual rei da França é calvo está afirmando, por sua vez, que existe um rei da França. Deste modo, se não há um rei da França, ou seja, se o termo é não denotativo, o enunciado é falso e o problema dos enunciados com termos não denotativos como sujeitos é resolvido. Todo enunciado que tenha um termo não denotativo no lugar do sujeito é falso.

Porém, de acordo com essa interpretação, a negação de (a), a saber,

$\neg G(i\,x)Fx$

é ambígua porque pode significar tanto a afirmação de que há um rei da França e que não é calvo como a negação de que há um rei da França e, portanto, que seja calvo. Essas duas situações seriam representadas respectivamente por:

(d) $(Ex)\,(Fx.(y)\,(Fy \leftrightarrow x=y).\neg Gx)$

e

(e) $\neg(Ex)\,(Fx.(y)\,(Fy \leftrightarrow x=y).\,Gx)$

que Russell se encarregou de distinguir utilizando em *Principia Mathematica* o recurso de prefixar o termo descritivo à expressão para esclarecer deste modo seu alcance. Assim a notação correspondente a (d) seria:

(d') $(i\,x\,Fx)\,\neg G\,((ix)\,Fx)$

e a correspondente a (e):

(e') $\neg(ix\,Fx)\,G((ix)Fx)$.

## 12.4 As críticas de Strawson a Russell

Em (1950) Strawson submete à crítica a proposta de Russell. Seus argumentos contra Russell podem ser resumidos da seguinte maneira:

*Argumento 1*: (Baseado no fato de que Russell não distingue entre tipos, tipos de usos e tipos de proferimentos). Como Russell não distinguiu uma expressão (tipo) de seu uso (tipo de uso) pensou que se a expressão era significativa deveria existir o objeto, ao qual fazia referência. Mas enquanto ser significativa é uma característica das expressões, referir é uma característica de seus usos. De acordo com isso pode haver uma expressão como, por exemplo, "O atual rei da França", que seja significativa mesmo quando com os usos que podemos fazer agora dela não consigamos fazer referência.

E, do mesmo modo, ao não distinguir entre uma oração (tipo) e o uso de uma oração (tipo de uso) Russell pensou que se a oração era significativa deveria ser verdadeira ou falsa. Mas, como o que pode ser significativo são

as orações e o que pode ser verdadeiro ou falso são os seus usos, uma oração como "O atual rei da França é calvo" pode ser significativa ainda quando o uso que façamos dela não seja nem verdadeiro nem falso.

Nesta última afirmação subsiste uma ambiguidade a respeito de se devemos entender que o uso dessa expressão produz um enunciado ou não. O modo de entender essa ambiguidade dá lugar à seguinte ramificação do Argumento 1:

*Argumento 1(a):* Em (1950) Strawson se refere ao uso da oração "O rei da França é calvo" em uma ocasião em que não há rei da França como um uso ilegítimo, o que parece sugerir que com o mesmo não é possível fazer um enunciado. De modo que, de acordo com a colocação na referida passagem, a solução proposta por Strawson consistia em sustentar que o uso de expressões cujo sujeito é um termo singular não denotativo não configura um enunciado e, portanto, não deve ser objeto da lógica, que se ocupa unicamente de enunciados. Essa solução seria do tipo (1), ou seja, do tipo que Haack (1980) denominou do *não item.*

*Argumento 1(b):* Em (1952) e (1964), ao desenvolver o que aqui chamaremos de Argumento 2 (ver o Argumento 2 mais adiante), Strawson, quando analisa as relações existentes entre enunciar que o atual rei da França é calvo e a existência do rei da França, assinala que:

1) A relação entre o enunciado "O atual rei da França é calvo" e o enunciado "Existe um rei da França" não é de implicação lógica, senão de pressuposição.
2) Um enunciado E pressupõe outro enunciado E' se e somente se a verdade de E' é condição necessária para a verdade de E. De modo que se E' é falso, o enunciado E não será verdadeiro nem falso.

É importante assinalar que a relação de pressuposição é definida aqui como uma relação entre enunciados e não entre orações e que, portanto, se afirmamos 1), como o faz Strawson, devemos admitir que o uso de "O atual rei da França é calvo" constitui um enunciado ainda quando não há rei da França. No entanto, como se infere disso, diferentemente do que é sustentado em 1(a), o uso da oração "O atual rei da França é calvo" em uma ocasião na qual não existe um rei da França constitui um enunciado que não é nem verdadeiro nem falso. Mas, se, como acabamos de ver, a resposta é a produção de um enunciado, como parece emergir de Strawson (1952, 1964), então a proposta de Strawson ficaria compreendida dentro das estratégias do tipo (4).

*Argumento 1(c):* Finalmente, e embora isso não constitua um argumento propriamente dito, em (1964) Strawson parece sugerir que isso não é necessariamente assim. A respeito disso afirma:

> Assim, poder-se-ia supor que qualquer um que rejeitasse o ponto de vista de que a teoria das descrições oferece uma análise geral adequada, ou uma explicação do funcionamento das descrições definidas, ver-se-ia obrigado, em virtude desta rejeição, a adotar incondicionalmente a teoria da lacuna veritativa e a rejeitar incondicionalmente a teoria da falsidade no caso de falha radical de referência. A distinção entre referência identificadora e asserção existencial é completamente inegável. *O sentido no qual a existência de algo que responde a uma descrição definida usada com o propósito de fazer uma referência identificadora, e sua suscetibilidade de ser distinguida de qualquer coisa por uma audiência determinada, se pressupõe e não se assevera, num proferimento que contém tal expressão usada deste modo, se mantém absolutamente firme, escolha-se ou não o ponto de vista de que uma falha radical de pressuposição atribuiria ao enunciado valor de verdade.* (STRAWSON, 1964, p. 101, grifo nosso).

Parece decorrer desta passagem uma afirmação de independência entre dois problemas que até o momento haviam sido tratados juntos: o problema *pressuposição/afirmação*, por um lado, e o problema *lacuna veritativa/valor de verdade*, por outro.

*Argumento 2:* (Baseado em indicar que "O rei da França é calvo" não tem como consequência lógica "Existe o rei da França"), Russell supôs erroneamente que afirmar que o rei da França é calvo era afirmar, por sua vez, que há um rei da França. Fato que se expressa em que, da análise proposta por Russell de "G((*i* x)Fx)", a saber, "(Ex) (Fx.(y) (Fy↔x=y). Gx)" se segue logicamente "(Ex)Fx". Não obstante, a relação que existe entre "O rei da França é calvo" e "Existe o rei da França" é um tipo essencial de implicação que não deve confundir-se com a implicação lógica. Em virtude disto, quem afirma que o rei da França é calvo não está afirmando que existe um rei da França. Aqui volta a se apresentar uma situação ambígua, uma vez que não fica claro que tipo de implicação é a que existe entre estes dois enunciados. Nos textos de Strawson aparecem ao menos dois modos de tratar a referida ambiguidade, o que bifurca o argumento 2 nos dois seguintes:

*Argumento 2(a):* Essa ambiguidade é solucionada em (1952) quando Strawson adota a definição de pressuposição de Frege. Segundo essa definição, como já assinalamos, um enunciado E pressupõe outro enunciado E' quer dizer

que a verdade de E' é uma precondição da verdade ou falsidade de E. A relação de pressuposição tal como se coloca aqui é uma relação entre enunciados e, portanto, de acordo com a mesma, quem diz: "O atual rei da França é calvo" está com isso fazendo um enunciado. Este fato contradiz a proposta feita em 1(a), de acordo com a qual o proferimento: "O atual rei da França é calvo", na medida em que produzia uma falha referencial configurava um uso ilegítimo e, portanto, não dava lugar a um enunciado. Com isso vemos que a proposta de Strawson se deslocou da estratégia do não item para uma estratégia do tipo (4), como já assinalamos ao desenvolver 1(b).

*Argumento 2(b):* Por outro lado em (1964) a proposta a propósito da ambiguidade anterior volta a ser pouco clara. Isso se produz como resultado de que Strawson admite, como assinalamos acima, que o "O rei da França é calvo" não tem que carecer de valor de verdade quando não se cumprem as condições de existência e unicidade. Mas isso, sem dúvida, não pode sustentar-se sem contradizer a definição de pressuposição de (1952). Com efeito, parece que Strawson adota agora uma caracterização da pressuposição em termos das intenções do sujeito. Assim, afirma:

> A tarefa da referência identificadora *se define em termos de um tipo de intenção do falante que elimina a atribuição, ao falante, da intenção de dar a conhecer a informação em questão acerca da existência e unicidade.* Tudo isto se pode dizer de maneira perfeitamente natural de outros modos. Assim, que exista um elemento particular ao qual se aplica o nome ou a descrição e que, se não é único neste aspecto, satisfaça alguma condição de unicidade conhecida pelo ouvinte (e satisfaça alguma condição de unicidade conhecida pelo falante), não é parte do que o falante *assevera* num proferimento no qual o nome ou descrição é usado para realizar a função de referência identificadora; trata-se, antes, de uma pressuposição do fato de que se assevere o que se assevera. (STRAWSON, 1964, p. 95-96, grifo nosso).

Contudo, creio que estas caracterizações mais pragmáticas da pressuposição, na media em que apelam para a intenção do falante, estão muito longe, em precisão e clareza, da proposta de 1952, o que não deixa de ser uma perda lamentável.

## 12.5 Observações sobre as críticas de Strawson

*Observação (1) a 1(a):* Como já assinalou Russell (1959), a força deste argumento reside em que expressões como "O atual rei da França", que

contêm termos egocêntricos, podem dar lugar a referências diferentes em diferentes ocasiões de uso, coisa que não acontece, por exemplo, com "O rei da França em 1789". No caso desta última expressão todos os usos têm a mesma referência, assim a diferença entre uso e oração não parece tão decisiva para a argumentação.

De acordo com Strawson, na medida em que é a expressão que é significativa, são seus usos que têm referência ou carecem dela. Mas, o que entende Strawson por ser significativo? Dar o significado de uma oração é, segundo Strawson, dar as diretrizes gerais para seu uso ao fazer asserções (enunciados) verdadeiras ou falsas. De acordo com isso, que uma oração seja significativa "é o mesmo que o fato de que possa ser usada corretamente para falar de algo e que ao usá-la assim alguém fará uma asserção verdadeira ou falsa" (STRAWSON (1983), p. 21).

> O fato de que a oração e a expressão respectivamente sejam significativas é precisamente o fato de que a oração poderia ser usada em determinadas circunstâncias para dizer algo verdadeiro ou falso e de que a expressão poderia ser usada em certas circunstâncias para mencionar uma pessoa particular. (STRAWSON, 1983, p. 23).

O que não deixa de ser pouco claro nessas definições de significado e significatividade é o alcance de "*poderia*" que parece desempenhar um papel capital nas mesmas. Consideremos a oração:

(I) O rei do Uruguai é calvo.

Sem dúvida, não existiu nenhuma circunstância, e é sumamente improvável que chegue a existir alguma circunstância na qual (I) possa ser usada para dizer algo verdadeiro ou falso. E do mesmo modo a respeito de que o termo singular "O rei do Uruguai" pode ser usado para mencionar uma pessoa particular. Todavia, parece que Strawson não está de acordo em considerar (I) como não significativa. A propósito disso Strawson (1952, p. 85) assinala que deve ser possível descrever ou imaginar circunstâncias nas quais a expressão seja aplicável. Claro está que poderíamos imaginar circunstâncias nas quais (I) seria um enunciado verdadeiro. Não obstante, a noção mesma de imaginável é menos precisa que a de possível. Neste ponto, parece que a diferença entre a caracterização do significado entre Russell e Strawson residiria em que, enquanto para Russell um termo singular é significativo se e somente se há um objeto que é sua denotação, para Strawson um termo singular é significativo se e somente se há um *objeto possível* que é sua denotação.

*Observação (2) a 1(a):* Em (1980) Haack assinala que o argumento que chamamos 1(a), que tem a seguinte forma:

1) O uso de uma sentença cujo termo sujeito não é denotativo é ilegítimo e não constitui um enunciado;
2) mas a lógica se refere a enunciados de modo que tais sentenças estão fora do alcance da lógica;

necessita apoiar-se em duas premissas que não estão em sua opinião suficientemente fundamentadas. Estas premissas são:

P. 1) A lógica somente se ocupa de enunciados.

P. 2) Os usos de sentenças de referência sem denotação não constituem enunciados.

A fundamentação de P. 1, totalmente insuficiente na opinião de Haack, é que não podemos atribuir valores de verdade às sentenças porque se pudéssemos atribuir valores de verdade teríamos que admitir que elas podem mudar de valor. Isto não é suficiente – assinala Haack – para provar que as sentenças não podem ser verdadeiras ou falsas e menos ainda que a lógica deve ocupar-se unicamente de itens portadores de valores de verdade.

Por sua vez, a fundamentação de P. 2 tem dois passos:

*Passo (I):* Destinado a mostrar que a expressão "O rei da França é calvo" é uma referência sem denotação uma vez que não há rei da França. A motivação para essa postura nasce – observa Haack – de uma concepção da referência de acordo com a qual *uma condição necessária para uma referência adequada é que se empregue uma expressão com denotação.* Em 1964, Strawson afirma:

> Poderia acontecer que não houvesse nenhum elemento particular ao qual o falante considera que está se referindo, que o que ele e talvez também a sua audiência considera que é conhecimento identificador de um elemento particular não seja conhecimento identificador, senão uma crença completamente falsa. Isto não é mais que um caso do que se poderia chamar sem controvérsia de uma falha radical de pressuposição de existência da referência identificadora. (STRAWSON, 1964, p. 97).

*Passo (II):* O segundo passo é argumentar que alguém que no uso de uma sentença não faz referência, faz um uso ilegítimo dessa sentença. A motivação

para supor que um uso ilegítimo de uma sentença não é um enunciado em absoluto parece surgir, segundo Haack, do fato de que o contexto característico dos casos de uso ilegítimo do paradigma de Strawson não são afirmações e, uma vez que Strawson (1950) parece usar "enunciado" e "afirmação" de modo intercambiável, isso leva a uma conclusão de que um uso ilegítimo de uma sentença não é um enunciado (HAACK, 1980, p. 134). Porém, acrescenta Haack, essa linha de pensamento é inaceitável. Não há razão pela qual a expressão "O rei da França é calvo" não deve dizer-se afirmativamente, por exemplo, por um francês monárquico ou por alguém que acreditasse que Pompidou era Rei.

*Observação a 1(c)*: É claro que é possível, como assinala Strawson em 1(c), rejeitar a teoria das descrições de Russell e, no entanto, sustentar uma teoria alternativa de acordo com a qual a falha radical de referência tivesse como resultado um enunciado falso. Isso é assim desde o momento que reconhecemos que não há razões para supor que a teoria de Russell seja a única que pode ter esses resultados. Portanto, concordamos com Strawson que a rejeição da teoria de Russell não nos obriga a abraçar a teoria das lacunas veritativas. Muito diferente me parece, contudo, a afirmação de que o reconhecimento de que a existência do objeto referido pela descrição definida se pressupõe e não se assevera nos usos desta última, não implica aderir à teoria da lacuna veritativa. Creio que, sem dúvida, implica isso, se entendo a relação de pressuposição como é defendida por Strawson (1952, p. 175). Segundo o que é exposto nessa obra, um enunciado E pressupõe outro enunciado E' se e somente se a verdade de E é condição necessária da verdade ou falsidade de E'. Assim, se se produz uma falha radical de referência, E', que no caso que nos interessa é um enunciado existencial, não pode ser verdadeiro, e como sua verdade é condição necessária da verdade ou falsidade de E, parece que E não pode nesse caso ser nem verdadeiro nem falso. Está claro que poderíamos ainda, neste caso, evitar cair na teoria da lacuna veritativa adotando um terceiro valor de verdade que seria tomado por aqueles enunciados que não são nem verdadeiros nem falsos, contudo não parece ser isso o que Strawson estava pensando.

*Observações a 2:* Em (1979) Quesada expõe essa objeção de Strawson a Russell assinalando que a razão para a mesma reside em que uma negação de existência não contradiz uma oração como

(a) O atual rei da França é calvo.

O argumento de Strawson teria mais ou menos esta forma:

Como vimos nas páginas anteriores (a) implica, segundo a interpretação de Russell,

(c) Há na atualidade um rei na França.

e portanto a negação de (c)

(f) Não há na atualidade um rei na França,

na medida em que contradiz a (c), deve contradizer a (a). Porém isso é falso. Não diríamos que (f) contradiz (a), ou que a pessoa que afirma (f) está contradizendo aquela que afirma (a). Strawson sustenta, além disso, que (a) não é verdadeira nem falsa, dado que (a) pressupõe (mas, não implica) (c), e (c) é falsa. No entanto, a negativa de Strawson de admitir que (c) é uma consequência lógica de (a) provém do fato de que se <{(a)}, (c)> é uma implicação[2] da lógica bivalente clássica, então (a) é falsa se (c) o é e (f) parece implicar claramente que (c) é falsa; de maneira que (a) seria falsa se (f) fosse verdadeira e vice-versa. Assim (a) e (f) seriam contraditórias, o que segundo Strawson não está de acordo com nossas intuições.

Quesada, no entanto, assinala que a negação de uma oração pode ser de dois tipos: *assertiva* ou *refutativa*. Quando *negamos assertivamente*, afirmamos algo incompatível com a oração negada. Quando *negamos refutativamente* simplesmente rejeitamos a oração negada sem nada afirmar com isso.

Assim, a negação de (a) poderia ser:

(g) O atual rei da França não é calvo. (Negação assertiva.)

Ou

---

[2] Uma implicação possível para uma língua natural L de uma lógica ou sistema de lógica é um par ordenado <G, A>, cujo primeiro membro é um conjunto de orações de L e o segundo uma oração de L; G e A são tais que a conjunção das orações do conjunto G implica intuitivamente a oração A, existindo, além disso, formalizações admissíveis de A e dos elementos de G no sistema em questão. Uma aplicação possível <G, A> é realmente uma aplicação de um sistema de lógica se, para toda formalização admissível *a* de A e *b* de G, *a* é uma consequência neste sistema de *b*. Neste caso podemos dizer também que o sistema em questão dá conta (da correção) da inferência <G, A> (QUESADA, 1979, p. 80-81).

(h) Não é certo que o atual rei da França seja calvo. (Negação refutativa.)

Porém, como assinala Quesada, esta é precisamente a distinção proposta por Russell entre representações primária e secundária de uma descrição.

A saber:

(g') Há uma entidade que é agora o rei da França e que não é calvo.

e

(h') É falso que haja uma entidade que seja o rei da França e que seja calva.

Quesada termina argumentando, no entanto, que na negação refutativa de (a) –, ou seja, em (h) – se diz algo que não somente é compatível com (f) senão que é trivialmente verdadeiro se (f) o é. Assim, pois, (f) implica intuitivamente (h). O último fato é o responsável de que a inferência de (f) para (g) seja intuitivamente incorreta. De modo que utilizando como formalizações de (g') e (h')

(d) $(Ex)\ (Fx.\ (y)\ (Fy \leftrightarrow x=y).\ \neg\ Gx$

e

(e) $\neg(Ex)\ Fx.(y)\ (Fy \leftrightarrow x=y).\ Gx$

respectivamente, e

(j) $(Ex)\ Fx$

como formalização de (f) é possível dar conta da situação anterior sobre a correção da inferência de (h) a partir de (f) e da incorreção da de (g) a partir de (f) mediante a teoria russelliana das descrições.

> De modo que, menos pelo fato de que do ponto de vista sintático o procedimento de formalização russelliano parece bastante estranho, a lógica habitual bivalente somada à teoria das descrições de Russell parece refletir a situação intuitiva. (QUESADA, 1979, p. 86).

Acredito, todavia, que essa argumentação de Quesada não pode ser considerada convincente. Na realidade, acredito que a força do argumento

de Quesada reside em que considera (h') como uma paráfrase correta de (h). Suponho que Strawson se recusaria a admitir este último do mesmo modo que se recusou a admitir que "Existe um único indivíduo que é o atual rei da França e é calvo" é uma boa paráfrase de "O atual rei da França é calvo". E como parece claro, admitir (h') como uma boa paráfrase de (h) é admitir também esta última paráfrase.

## Referências


FREGE, Gotlob. Uber Sinn um Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, v. 100, p. 25-50, 1892.

HAACK, Susan. *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra, 1982.

HAACK, Susan. *Lógica divergente*. Madrid: Paraninfo, 1980.

QUESADA, J. D. Presuposiciones referenciales y lógica trivalente. *Teorema*, v. 9, p. 79-94, 1979.

RUSSELL, Bertrand. On denoting. *Mind*, v. XIV, p. 470-493, 1905.

RUSSELL, Bertrand. Mr. Strawson on Referring. In: RUSSELL, B. *My Philosophical Development*, 1959. p. 238-245.

SIMPSON, Thomas Moro (Comp.). *Formas lógicas, realidad y significado*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba, 1975.

SIMPSON, Thomas Moro (Comp.). *Semántica filosófica, problemas y discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.

STRAWSON, Peter F. *Ensayos lógico-linguisticos*. Madrid: Tecnos, 1983.

STRAWSON, Peter F. Identifying Reference and Truth Values. *Theoría*, v. XXX, p. 96-118, 1964.

STRAWSON, Peter F. *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen & Co., 1952.

STRAWSON, Peter F. On Referring. *Mind*, v. 59, p. 320-344, 1950.

WHITEHEAD, A. N.; RUSSELL, B. *Principia mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

# 13

# Strawson: da experiência possível para a ação possível

*Márlon Henrique Teixeira*

O que faz com que um filósofo seja lembrado após a sua morte é, sem dúvida, o registro e a importância de seu pensamento. Mas, como poderíamos determinar a importância do pensamento de um filósofo? Uma resposta tentadora talvez seja afirmar que sua importância se mede pela tentativa de captar certas verdades de grande generalidade. No entanto, uma vez que nosso conjunto de crenças está em constante mudança, aquilo que parece uma verdade reveladora num dado contexto pode parecer uma trivialidade em outro, ou mesmo algo sem sentido. Outra resposta possível seria dizer que a importância de seu pensamento reside no papel que ele tem de antecipar, ou conduzir, a edificação no conhecimento de uma civilização; de chamar a atenção para algo até então despercebido pela maioria. Assim considerado, o filósofo é visto como alguém ligeiramente diferente do cientista, uma vez que seu pensamento tende a tomar forma também através dos métodos inerentes a outras disciplinas. Desse modo, não é necessário que seu pensamento seja trilhado de verdades em verdades, quando é apenas suficiente que ele inspire outros homens a seguirem caminhos diferentes.[1] É nessa segunda perspectiva que gostaria de pensar certos aspectos da filosofia de P. F. Strawson. Muito embora Strawson tenha dado uma contribuição significativa para a história do pensamento filosófico, julgo que é sua perspectiva visionária que o torna relevante como filósofo, e é sobre esse aspecto que me aterei.

No presente texto procurarei examinar a relação entre as noções de experiência possível e de objetos materiais, tal como oferecida por Strawson, e

[1] Essa frase se deve a Newton da Costa em uma conversa particular.

como essas noções parecem encontrar eco na perspectiva atual dominante na neurociência e na cibernética acerca da natureza de nossa experiência e suas implicações. Para isso farei uma apresentação genérica do projeto de Strawson com o objetivo de mostrar o papel que a noção de experiência possível cumpre em sua argumentação. Em seguida, farei uma exposição da noção de experiência possível, tal como entendida pelo autor, na qual os conceitos do real não podem significar nada para seu usuário exceto na medida em que se relacionem, direta ou indiretamente, com a experiência possível do real; o que conduz Strawson à noção de objeto material. Antes disso sugerirei que há a pressuposição de uma concepção de mente em sua argumentação que pode ser denominada de uma concepção representacionalista.

A posição de Strawson será contrastada com uma concepção interacionista da mente, entendida como um órgão de controle e regulação motora e não como um órgão *essencialmente* do pensamento. Nessa perspectiva, o pensamento é um estágio intermediário na geração de motricidade, o qual deve ser entendido como um estágio pré-motor, ou seja, como um estágio de ação possível. Esse estágio de ação possível define o que fará sentido em nossa vida subjetiva. E, assim, como as entidades relevantes para a regulação e controle são tipicamente essas entidades que chamamos de objetos materiais, nossa vida subjetiva se caracteriza essencialmente pelo trato com essas entidades – o que nos conduz a um claro paralelo entre ambas as posições. Como tentarei mostrar, apesar das duas posições parecerem muito distantes uma da outra no que se refere à sua argumentação, é inegável a semelhança de algumas de suas conclusões.

## 13.1 Metafísica descritiva strawsoniana: uma visão geral

Strawson apresenta seu projeto filosófico como um, aparentemente modesto, modelo de análise filosófica. Segundo Strawson, para entender sua empreitada devemos imaginar:

> [...] um modelo de uma rede elaborada, um sistema de itens interligados, de conceitos, tal que a função de cada item, de cada conceito, só pudesse, do ponto de vista filosófico, ser compreendida pela percepção de suas conexões com os outros, do seu lugar no sistema. (STRAWSON, 1992, p. 19).

Sua apresentação toma forma na medida em que é contrastada com outro modelo de análise – chamado por ele de análise reducionista – o qual, em amplo sentido, teria um objetivo comum ao seu modelo – ou seja, análise conceitual – enquanto distinguir-se-ia por assumir a possibilidade de decompor e explicar a maioria de nossos conceitos em termos de outros poucos conceitos mais simples e irredutíveis – claramente em contraste com o uso que o termo "análise" encontra em alguns contextos das ciências empíricas.[2]

O contraste não é gratuito e tampouco ilustra qualquer aversão injustificada por parte do filósofo, mas cumpre um papel em aspectos-chaves de sua argumentação. Um dos aspectos em que o contraste entra em cena consiste na especificação de quais conceitos seriam da incumbência do filósofo. Strawson nota que os conceitos filosóficos deveriam ser aqueles mais gerais, não decomponíveis[3] e, de preferência, aqueles não contingentes (STRAWSON, 1992, p. 22). Em suma, esses conceitos seriam aqueles que, em certo sentido, são pressupostos na compreensão dos mais vastos domínios de ideias ou entidades distintas e que resistiriam a um procedimento de análise reducionista.

No entanto, seu projeto pretende ser metafísico. Assim, é preciso mostrar em que medida esse projeto de análise conceitual chega a ter conexão com a realidade. Tomemos como exemplo o exercício da matemática abstrata. O matemático não está interessado em saber se seus conceitos têm uma aplicabilidade para situações empíricas corriqueiras, muito embora um dia possam vir a ter. Em princípio, interessa-lhe apenas o domínio do possível. Aliás, significativos avanços da disciplina foram possíveis justamente quando questões referentes à aplicabilidade empírica dos conceitos matemáticos foram deixadas de lado. Um exemplo disso foi o surgimento das geometrias não euclidianas, as quais tiveram um florescimento tímido justamente pela suspeita de inutilidade, ainda que posteriormente tenham encontrado aplicabilidade empírica na Teoria da Relatividade Restrita, por exemplo, e tenham se revelado

---

2 Essa posição não pode ser aceita sem qualificações mesmo nas ciências empíricas. Um fenômeno, agora largamente reconhecido na natureza, chamado de sistemas complexos não lineares, restringe claramente o entendimento desses fenômenos em termos da decomposição do todo em suas partes mais simples (MAINZER, 2007; HAKEN, 2010; MITCHEL, 2009).

3 Strawson assume a legitimidade do projeto de análise em ciências empíricas, de tal modo que a definição do domínio de abrangência dos conceitos filosóficos deveria definir-se em contraste com esses. Como se pode perceber, a inviabilidade do projeto de análise em domínios empíricos enfraquece o critério de demarcação entre conceitos filosóficos e conceitos especializados do filósofo.

como um caso especial de uma disciplina matemática mais ampla, chamada de Geometria.

Para conectar a dimensão conceitual à realidade, Strawson chama a atenção para o fato de que qualquer caminho que escolhamos para pensar a realidade, esse será sempre conceitual, ainda que a recíproca não seja verdadeira (STRAWSON, 1992, p. 33). Em outras palavras, independente da posição ontológica que assumirmos, o caminho será pela epistemologia, sendo uma de suas tarefas primárias identificar o que haveria de ontológico em meio ao epistemológico. E, por outro lado, que:

> [...] o uso fundamental de conceitos [não especializados] que interessa aqui é o uso que se faz deles quando de modo consciente formamos um juízo ou sustentamos uma crença sobre o que é, foi ou será, de fato, o caso no mundo. (STRAWSON, 1992, p. 35).

Nesse sentido, análise conceitual e ontologia possuem uma ampla região de sobreposição, justamente aquela requerida para que um projeto possa ser concebido como metafísico. Esse ponto ilustra o motivo do contraste entre Moore e Quine em *Análise e metafísica,* pois, fazer ontologia é desde já um trabalho conceitual – Moore – e restringir o domínio ontológico significa restringir nosso esquema conceitual – Quine.

Desse modo, Strawson ilustra uma perspectiva na qual dispomos de uma rede conceitual cujo uso consiste essencialmente em realizar "[...] juízos: quer dizer, ao formar ou sustentar conscientemente uma crença acerca de que algo é o caso" (STRAWSON, 1992, p. 35). Porém, tendo em vista que a noção de juízo restringe muito o tipo de pensamentos[4] – ou enunciados – que realizamos, Strawson adota o uso da noção de proposição, pois esta consiste numa abstração da noção de juízo, a qual, por hipótese, é capaz de captar justamente a contraparte referencial de nosso pensamento. Uma vez especificado o domínio de interesse filosófico de nosso esquema conceitual – ou seja, aquele definido pelo conceito de proposição – deve-se, então, dispor de meios adequados para sua análise. E é aqui que a lógica, enquanto uma teoria geral de proposições – ou seja, de nosso pensamento sobre o mundo –

---

[4] Juízos consistem apenas no tipo de pensamento expresso por formas simples de enunciados onde ocorrem termos referenciais seguidos de termos predicativos, tais como "A neve é branca", excluindo do escopo de análise outras formas enunciativas, tais como ocorrentes em atitudes proposicionais como "Acredito que a neve é branca". Assim, a noção de proposição consiste numa abstração que tenta captar apenas a contraparte portadora, ou pretensamente portadora, de valor de verdade.

estabelece uma relação íntima com ontologia. Assim, Strawson conclui: "a vida do conceito reside na proposição, e a lógica estuda as formas gerais da proposição e, portanto, as formas gerais de todas as nossas crenças sobre o mundo" (STRAWSON, 1992, p. 36).

Strawson considera que, ainda que a lógica seja uma disciplina chave na compreensão da relação que se estabelece entre pensamento e realidade, as noções que ela oferece ainda são insuficientes como guia único para conduzir o filósofo nessa empreitada ontológica, pois essas noções são demasiado formais, deixando de lado qualquer referência ao conteúdo de nossos juízos (STRAWSON, 1992, p. 41). Entre aqueles conceitos-chaves que a disciplina introduz no vocabulário filosófico estão as noções de "verdade", no cálculo proposicional, de "sujeito lógico", de "predicação" e de "quantificação", no cálculo de predicados de primeira ordem e de ordens superiores. Entre essas noções, a noção de verdade requer atenção especial, pois realça a conexão entre a noção de proposição, de um lado, e a realidade, de outro, como o fundamento de nosso pensamento.

Assim, Strawson nos apresenta um projeto de elucidação de conceitos que constituem uma rede interligada. Essa rede, cujo emprego consiste em formar juízos sobre a realidade, apresenta certa hierarquia, tendo em sua base determinados conceitos que são os mais gerais e que são pressupostos na compreensão de outros conceitos. Nesse sentido, e tendo em vista a função de nosso esquema conceitual, esses conceitos mais gerais definem também uma ontologia, cujos traços gerais encontram um reflexo na teoria formal de nossos juízos – a lógica.

Assim apresentando, o projeto mostra-se aparentemente problemático, uma vez que se cria um hiato entre nossos conceitos, de um lado, e a realidade, de outro. A ilustração está claramente vulnerável a críticas radicais sobre a existência da realidade, uma vez que Strawson fala sobre um esquema conceitual e uma realidade, mas em momento algum dá qualquer razão para a aceitação dessa relação. De outro modo, mesmo que se reconheça o papel básico que certos conceitos – tais como o de corpos materiais – apresentam em nosso esquema conceitual, esses conceitos, assim postos, não passam de noções abstratas, pois, como ele mesmo reconhece, não há como se perceber um corpo material, por exemplo, mas apenas uma cadeira em particular, ou um homem tal e tal etc. (STRAWSON, 1992, p. 65). Deste modo, é necessário um novo componente que aproxime ou entrelace o esquema conceitual e a realidade exterior por um lado, e, por outro, que confira concretude à abstrata generalidade de seus conceitos básicos.

## 13.2 Experiência possível

Nesta seção gostaria de fazer um esboço da noção de "experiência possível", segundo a concepção de Strawson. Como veremos, o aparente hiato, acima sugerido, se desfaz na medida em que compreendermos o papel que a experiência cumpre em nossa relação conceitual com a realidade. Strawson introduz a noção de experiência possível como um conjunto de condições cuja não satisfação implicaria que nossos próprios conceitos do real, ou enunciados empíricos, viriam a ser vazios de significado. Assim, precisamos entender os seguintes pontos: a) o que Strawson entende pela noção de "experiência possível", b) o que significa dizer que nossos "conceitos do real só podem ter significado para quem os usa se estiverem relacionados, direta ou indiretamente, com uma experiência possível do real" (STRAWSON, 1992, p. 52); e c) de que modo suas condições nos forçam a nos comprometermos com a noção de objeto material. Evidentemente, a noção de "experiência possível" será apresentada a partir do método proposto pelo filósofo, no qual ele não decompõe qualquer conceito em termos de outros, mas apenas se propõe a mostrar as conexões necessárias existentes entre eles. Posteriormente indicaremos que a noção de experiência possível também tem outra versão na obra de Strawson, a partir de uma perspectiva pragmático-linguística.

O primeiro passo na análise da noção de experiência consiste em notar como as relações epistemológicas que se estabelecem entre o usuário de conceitos, por um lado, e os objetos de conhecimento, por outro, estão profundamente amarradas pelas noções de espaço e tempo. Porém, como as noções de espaço e tempo aparecem em nossa experiência, de forma a marcá-la tão profundamente? Do ponto de vista do usuário de conceitos, Strawson nota que sua percepção "é uma percepção [*awareness*] em mudança permanente, pequenas mudanças talvez, seja porque é o mundo que muda à sua volta, seja porque muda sua orientação em relação ao mundo, seu ponto de vista espacial, ou ambas as coisas" (STRAWSON, 1992, p. 59) – podemos chamar de *aspecto perspectivo* de nossa experiência. Desse modo, sempre experimentaríamos apenas uma "fatia" do mundo, pois estaríamos condicionados por nossa localização no mundo e também pela disposição dos itens que o compõem em cada situação.

Do ponto de vista do objeto, a exigência imposta pelas noções de espaço e tempo é apresentada pela noção de *diferença numérica*. Segundo Strawson, "deve ser possível para nós, que usamos conceitos, *encontrar na experiência diferentes casos particulares e distingui-los como diferentes reconhecendo-os ao mesmo tempo como semelhantes na possibilidade de lhes ser aplicado o*

*mesmo conceito*" (STRAWSON, 1992, p. 54, grifo do autor). Assim, a noção de diferença numérica, enquanto condição necessária para que os conceitos tenham significado, confere sentido ao "possível" que acompanha a noção de "experiência possível"; ou seja, é um, ou alguns, entre os casos possíveis de aplicação de um conceito.

Afirmei acima que as noções de espaço e de tempo, enquanto condições necessárias para a experiência possível, tomam forma sob as condições da experiência em perspectiva e diferença numérica. Podemos aqui empregar a metáfora da forma e do conteúdo de algo, que parece estar implícita no imaginário filosófico, para organizar nossa compreensão das condições da experiência possível. Assim, concomitantemente às exigências formais se somam ainda as exigências quanto ao conteúdo da experiência possível. Ao passo que as exigências formais constituem as formas pelas quais as noções de espaço e tempo se apresentam em relação ao sujeito usuário de conceitos e a realidade, as exigências de dependência causal e de juízo condicionado serão as formas pelas quais a noção de *característica* [*feature*] toma forma específica.

Como já referido, o esquema parece acompanhar essa mesma dualidade entre o sujeito usuário de conceitos, de um lado, e a realidade exterior, de outro. Consideremos que, para o filósofo, a essência de nosso pensamento consiste em fazer juízos acerca da realidade. Assim, segundo Strawson (1992, p. 60):

> o mínimo que parece estar envolvido na noção de percepção sensível, possibilitando juízos verdadeiros sobre um mundo espaçotemporal objetivo, é que deve existir uma relação de dependência bastante regular da experiência da percepção sensível com o modo como as coisas objetivamente são.

A noção de dependência causal é intuitivamente razoável a fim de que se possa justificar a conformidade intersubjetiva de nossos juízos, tal como afirma o autor (STRAWSON, 1992, p. 61). Assim, ao unir a noção de dependência causal com o entendimento da percepção dos sentidos como produzindo juízos verdadeiros sobre um mundo espaçotemporal objetivo, o raciocínio quase que inevitavelmente culminará em um realismo semântico tal que não apenas objetos existam independentemente da mente, mas também suas propriedades – ou seja, que nossos enunciados são literalmente verdadeiros. Quanto a isso, parece haver poucas dúvidas se levamos em consideração declarações onde (STRAWSON, 1992, p. 63) afirma que:

> se aqueles juízos têm de ser verdadeiros em geral, então os conceitos neles empregues devem em geral ser conceitos de tipos de coisas que

> existem realmente no mundo e de propriedades que essas coisas têm realmente.

e que "ao pensar o mundo como objetivo, nós o pensamos como sendo o que é independente de qualquer juízo a seu respeito" (STRAWSON, 1992. p. 60). Verdade, correspondência e realismo semântico parecem andar de mãos dadas.

De outro lado, Strawson não defende uma concepção reflexiva da percepção; ou seja, ele não aceita a visão segundo a qual a realidade causa nossos juízos, esses sendo o efeito passivo dessa relação (STRAWSON, 1992, p. 61-62). Em vez disso, ele aponta para um papel ativo do sujeito usuário de conceitos. Assim, segundo Strawson, "a natureza da nossa própria experiência perceptiva, da nossa experiência sensível, é inteiramente condicionada pelos juízos que nos dispomos a fazer sobre o mundo objetivo quando temos essa experiência" (STRAWSON, 1992, p. 62).

Relacionada de forma dupla, entre aquilo que chamamos de condições formais e condições de conteúdo, está a relação de identidade transtemporal. Assim, ele afirma que:

> para a própria noção de ponto de vista espacial sobre um mundo objetivo ter conteúdo empírico ou experiencial, ter, portanto, algum sentido, é necessário que o sujeito seja capaz de possuir, e de aplicar empiricamente, a noção de identidade permanente de pelo menos alguns objetos no âmbito das suas percepções em mudança. (STRAWSON, 1992, p. 68).

O motivo pelo qual essa condição se impõe decorre do fato de que, estando todas as situações de experiências em constante mudança, tanto do ponto de vista de um sujeito como de vários, a não admissão da identidade transtemporal implicaria a impossibilidade de uma visão comum da realidade, que é justamente a que dispomos (STRAWSON, 1992, 1979; TEIXEIRA, 2010, 2011).

Assim, chegamos a uma noção de experiência possível, cujas condições necessárias de sua ocorrência são: i) que tome forma no espaço e no tempo enquanto percepção em perspectiva e como compreensão da diferença numérica das entidades para as quais aplicamos nossos conceitos; ii) que as características descritas pelos nossos conceitos apresentem, de um lado, uma dependência causal decorrente de como o mundo é em si e, de outro, um condicionamento decorrente dos juízos que fazemos; e iii) que haja um sentido de identidade transtemporal que possibilite uma visão unificada e intersubjetiva do mundo.

Porém, onde há uma conexão necessária com a noção de objeto material? Anteriormente afirmei que falar em termos de conceitos é em si abstrato, e

que era necessária alguma manobra por meio da qual pudéssemos articular essas noções abstratas com a realidade. Pois, a estratégia de Strawson consiste em notar que os conceitos por meio dos quais descrevemos nossa experiência do mundo objetivo são de tal forma que o único modo de descrevê-la é descrevendo uma parcela particular do mundo objetivo – o que prontamente satisfaz as condições impostas por ele como necessárias para que nossos conceitos façam sentido! Assim, diz Strawson (1992, p. 63), "por exemplo, a melhor maneira, e normalmente a única, de fornecer uma descrição verídica da experiência visual [...] é descrever o que acha que está *a ver* no mundo diante de si". Ou seja, qualquer forma de compreensão efetiva daquilo que se entende por experiência possível – por uma situação de experiência que faça sentido de fato – será através da descrição de uma situação de percepção em particular. E percebe-se que, justamente, as entidades que satisfazem as condições necessárias para a experiência possível são justamente aquelas entidades que podem ser chamadas de objetos materiais ou corpos (STRAWSON, 1992, p. 69).

Antes de prosseguir, gostaria de mencionar algo anteriormente indicado, isto é, que as condições da experiência possível aproximam-se muito das condições de referência identificadora. Pode-se perceber um paralelo entre as condições formais e as condições contextuais impostas pelos termos referentes, de um lado, e as condições de conteúdo e a pressuposição existencial, de outro. Tal como ocorre com as condições da experiência possível, as pressuposições pragmática e existencial devem ser cumpridas para que uma referência identificadora seja bem-sucedida e, logo, para que o enunciado seja *significativo* para o ouvinte (STRAWSON, 1979; TEIXEIRA, 2010).

Concluindo essa breve excursão por alguns pontos da filosofia de Strawson, e a fim de apresentar uma perspectiva contrastante com ela, gostaria de aludir a uma pressuposição que parece estar implícita na concepção de Strawson. Trata-se de uma concepção de mente como um órgão do pensamento cuja razão de ser consistiria na representação da realidade exterior. Segundo Varela et al. (1992, p. 135), uma concepção representacionalista da mente pode ser entendida como uma concepção segundo a qual:

> o mundo é pré-dado, suas características podem ser especificadas previamente a qualquer atividade cognitiva. Então, para explicar a relação entre essa atividade cognitiva e um mundo pré-dado, conjetura-se a existência de representações mentais dentro do sistema cognitivo (quer sejam essas imagens, símbolos, ou padrões de atividade subsimbólicos distribuídos através de uma rede).

Assim, a qualificação "representacionalista" quer dizer mais do que a simples afirmação de que a mente não é essencialmente um órgão do pensamento. Significa dizer:

> (1) que o mundo é pré-dado; (2) que nossa cognição é desse mundo – mesmo que somente parcialmente; e (3) o modo como conhecemos esse mundo pré-dado é representando suas características e então atuando com base nessas representações. (VARELA et al., 1992, p. 135).

Há evidências textuais de que Strawson compreendia a mente como um órgão cuja função essencial seria a realização de juízos; ou seja, de pensamentos assertóricos acerca da realidade, e que os validaria ou os rejeitaria de acordo com suas propriedades intrínsecas. Nesse sentido, o conteúdo de nossos juízos, e, logo, de nossa percepção, não poderia ser outra coisa senão um espelho, um reflexo dessa realidade, que às vezes reflete de forma distorcida, mas que tem por objetivo o reflexo mais apurado possível – por isso representacionalista. Como já vimos antes, Strawson introduz a noção de proposição, pois a mesma é capaz de captar justamente a contraparte referencial de nosso pensamento. E sendo a lógica, entendida por ele, como uma teoria geral da proposição, é natural que a mesma venha a ocupar um lugar central na reflexão filosófica. A seguinte passagem parece expressar essa constatação:

> Primeiro recordemos como a lógica entrou nesse quadro. [...] o uso de conceitos, ou o seu uso fundamental, reside no julgamento, em conscientemente formar ou sustentar crenças sobre o que é o caso. Daí a relevância desse estudo que se ocupa das formas gerais do juízo e suas relações. Ora, o objetivo do juízo é a verdade. Desejamos com razão, formar crenças verdadeiras, e não falsas; e um dado juízo ou crença é verdadeiro exatamente na medida em que as coisas são de fato como a pessoa que faz o juízo ou sustenta a crença acredita que sejam. Uma trivialidade entronizada na chamada teoria da verdade como correspondência. [...] Mas um dos méritos do nome "correspondência" é mostrar que defrontando o juízo e a crença está o mundo natural ou a realidade, as coisas e os eventos com os quais os juízos e as crenças se relacionam, ou são *acerca* deles. E é como as coisas são no mundo natural, na realidade ou de fato, que determina se os nossos juízos ou crenças são verdadeiros ou falsos. (STRAWSON, 1992, p. 51).

Strawson faz afirmações similares quando trata do tema da percepção. Segundo ele, "se se está tendo uma certa M-percepção [a percepção de um arranjo de objetos materiais], então o correspondente M-arranjo existe, ou

corresponde ou o apropriado M-*fato* se obtém" (STRAWSON, 1974, p. 66, grifo nosso). De outro modo, mesmo quando, em *Skepticism and Naturalism*, Strawson (1985, p. 42) admite que a realidade possa ser *vista* de pontos de vista aparentemente contraditórios, ele aceita de bom grado uma relativização do conceito de "realidade", permanecendo ainda numa perspectiva representacionalista.

Strawson não assume essa concepção de mente de forma explícita, mas implicitamente ela está presente, na medida em que ele aborda temas relacionados à mente sempre por meio da referência indireta, em termos da adscrição de termos predicativos. Porém, as passagens citadas parecem evidenciar a satisfação dos itens (1), (2) e (3) acima elencados. (1) Strawson claramente se coloca numa posição realista na qual a realidade, juntamente com todas suas características, é pré-dada; (2) ele assume que "o uso fundamental de conceitos [...] é o uso que se faz deles quando de modo consciente formamos um juízo ou sustentamos uma crença sobre o que é, foi ou será, de fato, o caso no mundo" (STRAWSON, 1992, p. 35); e (3) reconhece a existência de um sistema representacional, no sentido acima aludido, por meio do qual conhecemos essa realidade – a rede conceitual.

Passemos ao exame da perspectiva que gostaria de contrastar com a posição de Strawson. Essa posição é chamada de interacionista, pois privilegia antes nossa contínua interação motora com o entorno. Como veremos, do ponto de vista interacionista, o conceito de ação possível desempenhará um papel análogo ao conceito de experiência possível no tratamento de Strawson.

## 13.3 A mente como um órgão de controle

Gostaria de começar com um esboço da perspectiva com a qual contrastarei a posição strawsoniana. Segundo a concepção de mente como órgão de controle, a mente é vista como um estágio intermediário na coordenação de ação inteligente (ROSENBLUETH et al., 1943; SPERRY, 1952; LLINÁS, 2001). Em outras palavras, sua função não é efetuar juízos verdadeiros sobre o real, mas melhorar nossa interação inteligente com o entorno. Assim, independente do que se entenda por rede conceitual, ou esquema conceitual, isso deve ser identificado com esse estágio intermediário no processo de geração de motricidade inteligente (LLINÁS, 2001).

Como veremos, essa perspectiva possui afinidades com a posição defendida por Strawson. Em especial, algo semelhante àquelas condições descritas por Strawson no tratamento da noção de experiência possível pode

ser encontrado no entendimento de nossa experiência como um estágio no processo de geração de ação inteligente. Por outro lado, outros aspectos do tratamento strawsoniano parecem não encontrar respaldo conceitual e empírico – por exemplo, que fosse preferível sempre operar sobre juízos verdadeiros. Contudo, o contraste parece válido, pois ambas as posições parecem convergir quanto as suas conclusões, ou seja, i) que os conceitos do real não podem significar nada para seu usuário exceto na medida em que se relacionem, direta ou indiretamente, com a experiência possível do real – com a qualificação de que a noção de "experiência possível do real" deve ser entendida como "ação possível com o real"; e ii) que, em função do papel que nossa experiência cumpre na melhoria da coordenação de ação inteligente, a categoria de entidades relevantes para nossa experiência é a dos objetos materiais.

## 13.4 O papel da experiência na produção de ação inteligente

Por ação inteligente se quer dizer qualquer ação produzida com algum propósito, como oposta à ação produzida ao mero acaso. Por exemplo, muitos processos de transformação de energia podem converter diferentes tipos de energia em movimento – energia cinética. Ou a motricidade, produzida por organismos unicelulares, como a ameba, em resposta a ameaças do entorno. Ambos os casos geram uma resposta motriz aleatória, enquanto que as ações geradas por organismos multicelulares com sistema nervoso central são inteligentes, na medida em que não se relacionam aleatoriamente com o entorno.

Contudo, a geração de motricidade inteligente envolve enorme complexidade. Vejamos um simples exemplo. Levante sua mão para pegar um copo sobre a mesa. Ao fazê-lo, 50 ou mais músculos serão simultaneamente contraídos. Cada músculo compreende centenas de unidades motoras, as quais devem ser compreendidas como um conjunto de fibras musculares sob o comando de um específico neurônio motor. Assim, nosso cérebro teria $10^{15}$ possíveis modos de levar a cabo a ação. Porém, uma vez que nossos movimentos não são bruscos, mas suaves e passíveis de mudança de trajetória ao longo de uma ação, isso indica que nosso cérebro escolhe a cada instante a melhor trajetória. Desse modo, se o cérebro escolher uma alternativa a cada milissegundo, então o cérebro faria $10^{18}$ decisões por segundo. Mas o cérebro

contém apenas aproximadamente $10^{12}$ neurônios! Ou seja, mesmo se cada neurônio estivesse envolvido no processo de decisão de pegar um copo, o que não é o caso, isso ainda não seria suficiente (LLINÁS; ROY, 2009). Agora, essa é uma tarefa bastante simples, e nosso cérebro escolhe a todo instante, pois postura, fala e qualquer forma de ser envolvem uma decisão de caráter motor.

A complexidade envolvida na coordenação da motricidade exige a elaboração de diferentes estratégias pelo organismo (LLINÁS, 2001). Em especial, uma delas consiste em reduzir o grau de liberdade de escolha nas possibilidades de ação estabelecendo parâmetros de ordem ou sinergias, por meio dos quais se possa escolher entre grupos, em vez de indivíduos (ARBID, 1982; LLINÁS, 2001). Esses parâmetros de ordem ou sinergias podem ser entendidos como estímulos ou comandos que determinam a organização em grupos de uma multiplicidade de indivíduos. Assim, o número de escolhas será calculado sobre o número de grupos, o qual é determinado por parâmetros de ordem, em vez de ser calculado sobre o número total de indivíduos.

Desde essa perspectiva, nossa experiência deve ser vista como um parâmetro de ordem restringindo o grau de liberdade na geração de ação inteligente (SPERRY, 1952; ARBID, 1982; LLINÁS, 2001). Isso não quer dizer que esse seja seu único papel. A experiência, entendida como interação mediada conceitualmente, cumpre papel no processo de regulação do organismo, quer no que se refira à melhoria no processo regulatório – ampliando a capacidade de previsão – ou no contorno de limitações que se colocam no mesmo – tais como ruído e limites na computação (LLINÁS, 2001; FAISAL et al. 2008). Assim, também poderíamos afirmar que os conceitos do real não podem significar nada para seu usuário exceto na medida em que se relacionem, direta ou indiretamente, com a interação possível com o real. Contudo, examinemos alguns aspectos envolvidos em nossa experiência.

## 13.5 A experiência, de um ponto de vista interacionista

De um ponto de vista interacionista, a experiência conceitual é vista como um estágio intermediário no processo de geração de ação inteligente. Assim, independente dos processos envolvidos nesse estágio pré-motor, o mesmo resultará sempre em ação. O primeiro aspecto que se deve notar é que o índice da máquina influencia nos processos cognitivos intermediários,

como diria Wiener (1989). Pois uma vez que o processo cognitivo que se estabelece na regulação de ação inteligente é, em certa medida, contínuo, o qual resulta continuamente em motricidade, a própria relação cognitiva muda continuamente de *perspectiva*. Esse ciclo, no qual o resultado motor de nossos processos cognitivos afeta continuamente o próprio processo cognitivo, foi denominado de Ciclo de Percepção-Ação (EUXKULL, 1926; NEISSER, 1976; ARBIB, 1981; FUSTER, 2006). Em outras palavras, nossa experiência está continuamente mudando no tempo e no espaço – o que atende parcialmente ao requerimento formal de nossa experiência.

Em conformidade com Strawson, assume-se, evidentemente, que nossa experiência depende da relação causal entre a informação proveniente do exterior e nossos mecanismos de transdução. Assim, as características e mudanças que conceitualmente experimentamos são parcialmente frutos da informação proveniente do entorno. Contudo, o padrão na informação que experimentamos está sujeito a contínuo e severo ruído – uma desordem que afeta o sinal de transmissão (PIRENNE, 1959; HARRIS, 1968; BERG; PURCELL, 1977; BIALEK; SETAYESHGAR, 2005; FAISAL et al., 2008). Assim, não seria suficiente basear nossos juízos – os quais, nessa perspectiva, devem ser entendidos como estimativas para ação possível – unicamente em um padrão causal, uma vez que isso resultaria em uma ambiguidade incontornável. Nossa experiência é, em larga medida, baseada na informação de experiências passadas – memória. Na realidade, há um conjunto de evidências que sugerem que a informação proveniente do exterior somente modula a experiência elaborada internamente pelo organismo, o qual é capaz de gerar experiências totalmente independentes da informação proveniente do exterior – tais como sonhos (LLINÁS; PARÉ, 1991, 2006; LLINÁS et al., 1994), atendendo ao requerimento strawsoniano quanto ao conteúdo de nossa experiência.

## 13.6 Semelhanças e dessemelhanças entre as duas perspectivas

Contudo, surgem importantes discrepâncias com relação aos instrumentais teóricos adequados para caracterizar nossa experiência e a certas conclusões filosóficas que podem ser inferidas dessa perspectiva. Uma série de experimentos e evidências empíricas indica que decidimos sobre o conteúdo de nossa experiência baseados em grande medida em experiências passadas. Assim, as condições de verdade, por assim dizer, não são determinadas, mas probabilísticas (DOYA et al., 2007; WOLPERT; GHAHRAMANI, 2009;

SHADMEHR; MUSSA-IVALDI, 2012). Isso, ao que parece, compromete o uso da lógica clássica como uma teoria geral de nosso pensamento, onde o uso de probabilidade bayesiana e modelos estatísticos têm se mostrado mais adequados (KORDING; WOLPERT, 2004; STOCKER; SIMONCELLI, 2006).

De outro modo, pode-se argumentar que se deve abrir mão de uma caracterização de nossa experiência como uma busca incessante pela verdade, pois com frequência não só experimentamos falsidades, como em alguns casos essas falsidades são convenientes. Uma série de evidências mostra que experimentamos ilusões a todo instante (GREGORY, 1968, 2009; FRITH, 2006; EAGLEMAN, 2011). Contudo, certas ilusões podem ser vistas como convenientes, em vez de nocivas. Nós, e todos os objetos interessantes para nossa vida comum, somos sistemas abertos em constante troca de matéria e energia com o entorno. Assim, toda experiência na qual julgamos dois indivíduos, em tempos distintos, como idênticos, é, estritamente falando, falsa, visto que esses dois indivíduos devem diferir pelo menos em um átomo que os constitui. No mesmo sentido, uma série de experiências envolvendo a conceitualização de objetos, a qual é continuamente afetada por ruído, envolve asserções de identidade, as quais, estritamente falando, também são falsas.[5] Porém, uma grande parcela de nossa vida depende desses falsos julgamentos – relações pessoais, propriedade etc. – o que os torna falsidades convenientes.

Outra divergência consiste nas implicações metafísicas dessa concepção, pois, uma vez que nossos conceitos são definidos em função de sua contribuição para o processo de geração de ação inteligente, nossas categorias conceituais não devem ser consideradas independentes desses propósitos, mas inerentes a eles. No entanto, apesar dessas discrepâncias, existem importantes similaridades. A principal delas é que essa perspectiva também reserva um lugar especial para a categoria filosófica dos objetos materiais. Pois, uma vez aceito que o papel de nossa experiência é o de contribuir para a geração de ação inteligente, imediatamente perguntamos pelas categorias que seriam relevantes para esse propósito. Pode-se perceber que a representação de entidades ao nível quântico ou astronômico é desinteressante para a vida comum. Pois a interação com átomos ou estruturas moleculares, tomados isoladamente, dificilmente constitui uma ameaça; e a interação no nível astronômico quase não ocorre – exceto quando há a queda de meteoritos. Assim, nossa experiência privilegia

[5] Talvez seja possível defender que essas asserções não sejam falsas em última instância, pois os organismos vivos respondem a um padrão genético que determina a ordem de suas partes, por exemplo. Mas isso não é o que experimentamos. Nossa experiência é baseada em certa informação tal que, a rigor, essa experiência é literalmente falsa em muitos casos.

justamente aquelas entidades que possam se tornar obstáculos ou facilitadores para uma ação possível (ARBIB, 1981; NEISSER, 1976). Nesse mesmo sentido, os contornos básicos de nossa experiência também podem ser vistos como refletindo esse propósito. Desse modo, tendo em vista a natureza de nosso organismo, enquanto constituição física e meio de interação, as noções de espaço e tempo podem ser pensadas como condições necessárias para que a ação inteligente seja levada a cabo com sucesso. Pois a decisão acerca de nossas estratégias de ação deve se basear nas possíveis trajetórias dos objetos ao nosso redor, o que envolve suas *localizações* atuais e *futuras*.

## 13.7 Conclusões

Esse contraste é interessante em, pelo menos, dois aspectos. De um lado, consegue dar mérito à reflexão filosófica, e em particular ao pensamento de Strawson, no processo de desenvolvimento do conhecimento humano. Pois, seguindo o método reflexivo, Strawson claramente antecipa aspectos que têm recebido suporte empírico e detalhamento quantitativo. De outro lado, percebe-se que uma concepção representacionalista da mente tem nos conduzido a teses que parecem estar em desacordo com a realidade. No entanto, sem dúvida, as similaridades existentes entre ambos os tratamentos da noção de experiência se sobressaem, pois o esforço intelectual de pensar reflexivamente alternativas para nossa compreensão da realidade inevitavelmente esbarra na idiossincrasia ou naquilo que está ao alcance da reflexão em cada tempo. De outro modo, essa é apenas uma modesta demonstração da importância e atualidade do pensamento de Strawson. Há, sem dúvida, uma diversidade de outros pontos, os quais continuam se desenvolvendo nos mais variados ramos das ciências, ou que sequer foram descobertos e esperam, como pérolas incrustadas, para serem revelados.

## Referências


ARBIB, A. M. Perceptual Structures and Distributed Motor Control. *Comprehensive Physiology*, 1981 (Supplement 2: Handbook of Physiology, The Nervous System, Motor Control)

BERG, H. C.; PURCELL, E. M. Physics of chemoreception. *Journal of Biophysics*, v. 20, p. 193-219, 1977.

BERGMANN, G. Strawson's Ontology. *The Journal of Philosophy*. New York, v. 57, n. 19, p. 601-622, Sept. 15, 1960.

BIALEK, S. W.; SETAYESHGAR, S. Physical limits to biochemical signaling. *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America*, p. 10040-10045, May 2005.

DOYA, K.; ISHII, S.; POUGET, A.; RAO, R. P. N. *Bayesian Brain*: Probabilistic Approach to Neural Coding. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2007.

GREGORY, R. L. *Seeing through Illusions.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

HAKEN, H. *Information and Self-Organization*. 3. ed. Berlin: Springer-Verlag, 2010.

EAGLEMAN, D. *Incognito*: the secret lives of the brain. London: Canongate, 2011.

FAISAL, A. A.; SELEN, L. P. J.; WOLPERT, D. Noise in the nervous system. *Nature Review Neuroscience,* v. 9, p. 292-303, 2008.

FRITH, Christopher D. *Making up the Mind:* How the Brain Creates our Mental World. Malden: Blackwell, 2007.

FUSTER, J. The Cognit: A Network Model of Cortical Representation. *International Journal of Psychophysiology*, n. 60, p. 125-132, 2006.

HARRIS, G. G., Brownian Motion in the Cochlear Partition. *Journal of the Acoustical Society of America*, v. 44, n. 1, p. 176-186, 1968.

KORDING, K. P.; WOLPERT, D. M. Bayesian integration in sensorimotor learning. *Nature*, n. 427, p. 244-247, 2004.

LLINÁS, R. *The I of the Vortex*: from Neuron to Self. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2001.

LLINÁS, R.; PARÉ, D. El Cerebro como un Sistema Cerrado Modulado por los Sentidos. In: LLINÁS, R.; CHURCHLAND, P. *El continuum mente-cerebro*: procesos sensoriales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

LLINÁS, R.; PARÉ, D. Of Dreaming and Wakefulness. *Neuroscience,* v. 44, n. 3, p. 521-535, 1991.

LLINÁS, R.; RIBARY, U.; JOLIOT, M.; WANG, X.-J. Content and Context in Temporal Thalamocortical Binding. *Temporal Coding in the Brain*. Berlin: Springer-Verlag, p. 251, 1994.

LLINÁS, R.; ROY, S. The "Prediction Imperative" as the Basis for Self-Awareness. *Philosophical Transactions of Royal Society, Biological Science*, n. 364, p. 1301-1307, 2009.

MAINZER, K. *Thinking in Complexity*: the Computational Dynamics of Matter, Mind and Mankind. 5. ed. Berlin: Springer-Verlag, 2007.

MITCHELL, M. *Complexity*: a Guide Tour. Oxford: Oxford University Press, 2009.

NEISSER, U. *Cognition and Reality*: Principles and Implications of Cognitive Psychology. New York: WH Freeman, 1976.

PIRENNE. M. H. Some Aspects of the Sensibility of the Eye. *Annals of the New York Academy of Science*, v. 74, p. 377-384, 1959.

ROSENBLUETH, A.; WIENER, N.; BIGELOW, J. Behavior, Purpose and Teleology. *Philosophy of Science*, v. 10, p. 18-24, 1943.

SINGER, W. The Brain's View of the World Depends on What it has to Know. In: BERTHOZ, A.; CHRISTEN, Y. (Ed.). *Neurobiology of "Umwelt"*: How Living Beings Perceive the World – Research and Perspectives in Neurosciences. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 2009.

STOCKER, A. A.; SIMONCELLI, E. P. Noise Characteristics and Prior Expectations in Human Visual Speed Perception. *Nature Neuroscience*, v. 9, p. 578-585, 2006.

STRAWSON, P. F. *Analysis and Metaphysics.* Oxford: Oxford University Press, 1992. [*Análise e Metafísica.* Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.]

STRAWSON, P. F. *Individuals*: Essay of Descriptive Metaphysics. London: Routledge, 1979.

STRAWSON, P. F. Particular and General. In: STRAWSON, P. F. *Linguistic-Logico Papers.* Aldershot: Ashgate, 2004.

STRAWSON, P. F. Singular Terms, Ontology, and Identity. *Mind*: New Series, v. 65, n. 260, p. 433-454, Oct. 1956.

STRAWSON, P. F. *Skepticism and Naturalism*: Some Varieties. New York: Columbia University Press, 1985.

SHADMEHR, R.; MUSSA-IVALDI, S. *Biological Learning and Control*: How the Brain Builds Representations, Predicts Events, and Makes Decisions. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2012.

SPERRY, R. W. Neurology and the Mind-Brain Problem. *American Scientist*, v. 40, n. 2, April 1952.

TEIXEIRA, M. H. A realidade como um modelo interno para regulação e controle. (No prelo.)

TEIXEIRA, M. H. O argumento ontológico do realismo de Peter Frederick Strawson. *Estudos Filosóficos*, n. 5, p. 1-15, 2011.

TEIXEIRA, M. H. *Referência e objetos materiais.* 2010. 130 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, Santa Maria, 2010.

UEXKULL, V. J. *Theoretical Biology.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1926.

VARELA, F. J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. *The Embodied Mind*: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1992.

WIENER, N. *The Human Use of Human Beings*: cybernetics and society. London: Free Association Books, 1989.

WOLPERT, D.; GHAHRAMANI, Z. Bayes Rule in Perception, Action and Cognition. In: GREGORY, R. L. (Ed.). *The Oxford Companion to the Mind.* Oxford: Oxford University Press,Wolpert-Lab Publications, 2009.

# 14

# Atitudes reativas e responsabilidade moral

*Cristina de Moraes Nunes*

Peter Frederick Strawson tornou-se um filósofo muito conhecido pelas suas contribuições para a filosofia da linguagem e para a metafísica. Ele também contribuiu de maneira muito significativa para as discussões no campo da moral. Em *Freedom and Resentment* Strawson apresenta a sua proposta de naturalização da responsabilidade moral, revolucionando o rumo das discussões éticas sobre esse assunto, ao discutir a questão da relação entre liberdade e responsabilidade. De acordo com a sua abordagem, as atitudes reativas têm um papel fundamental para a avaliação das ações dos agentes morais.

As duas principais características da teoria moral strawsoniana referem-se, em primeiro lugar, à inserção do conjunto de emoções para tratar da natureza e das condições da responsabilidade moral e, em segundo lugar a um retorno à tradição[1] do senso moral na ética teórica. Ele questiona o modo como a questão da responsabilidade moral vinha sendo tratada, uma vez que a discussão girava em torno da relação entre a responsabilidade moral e o livre-arbítrio. O foco estava centrado na tentativa de escapar da causalidade natural e assim salvaguardar a possibilidade de responsabilizar as pessoas pelas suas ações. Mas, segundo Strawson, esse modo de tratar a questão da responsabilidade moral acaba por intelectualizar demais os conceitos éticos, e não resolve o problema. Para solucionarmos esse problema é preciso levar em consideração o sistema de atitudes reativas, que é um sistema de emoções tais

[1] Antes de Strawson, Adam Smith e David Hume já haviam salientado a importância das emoções para a avaliação das ações dos agentes morais.

como ressentimento, indignação, culpa e sentimentos feridos, que permitem avaliar as ações das pessoas.

As discussões em torno do livre-arbítrio têm recebido uma considerável atenção pela comunidade filosófica. O que nos interessa aqui é a relação entre o livre-arbítrio e a responsabilidade moral. Para dar conta dessa relação, devemos abordar o problema clássico do determinismo, pois se a tese do determinismo for verdadeira, noções tais como aprovação ou desaprovação moral podem perder o seu valor; se a tese do determinismo for verdadeira, torna-se injusto considerar alguém responsável por algo que ele não podia ter feito de modo diferente. Assim, é preciso também considerar as obrigações e o papel fundamental que elas desempenham em nossas relações com as demais pessoas.

A tese do determinismo é a afirmação de que tudo o que acontece no mundo, incluindo todos os pensamentos humanos e as ações, está sujeito às leis causais, e isso envolve a necessidade de efeitos de condições causais antecedentes. Diante dessa tese, temos a posição dos incompatibilistas e a dos compatibilitas. Para os primeiros, a responsabilidade moral requer livre-arbítrio e este requer que o agente possa ter agido de outra forma ou que tenha possibilidades alternativas. Mas, se a tese do determinismo for verdadeira, então o agente não tem possibilidades alternativas em aberto, logo não pode ser responsabilizado pelas suas ações. Por outro lado, os compatibilistas afirmam que há uma diferença entre uma ação ser livre e uma ação ser simplesmente não causada. Uma ação que não tem causa é simplesmente um acaso. Eles defendem que não há verdadeiramente conflito entre o determinismo e o livre-arbítrio e que, na verdade, são ideias compatíveis.

## 14.1 Otimistas e pessimistas

Como agimos? Por que agimos assim? Essas duas questões motivaram a criação de muitas teorias éticas, muitas delas complexas. Em muitas dessas teorias, os filósofos intelectualizaram demais as noções éticas. Um exemplo pode ser o que os defensores do determinismo fizeram com a noção de responsabilidade moral. A proposta strawsoniana é justamente o caminho inverso. Strawson pretende mostrar, na prática, o que fazemos quando responsabilizamos as pessoas pelas suas ações. A naturalização da responsabilidade moral é uma tentativa de fugir de teorias tais como a do determinismo.

Em *Freedom and Resentment*, Strawson afirma que com relação ao determinismo causal temos a posição dos pessimistas e a dos otimistas. Para

os pessimistas, se a tese do determinismo for verdadeira, então os conceitos de obrigação e responsabilidade moral carecem de aplicação, e as práticas de julgar e condenar são injustificadas. Para os otimistas, se a tese do determinismo for verdadeira, os conceitos de obrigação e responsabilidade moral não perdem a sua razão de ser.

> Alguns filósofos afirmam não conhecer qual é a tese do determinismo. Outros afirmam, ou dão a entender, que eles sabem qual ela é. Dentre estes, alguns – talvez os pessimistas – consideram que se a tese é verdadeira, então os conceitos de responsabilidade moral e obrigação realmente carecem de aplicação, e as práticas de castigar e culpar, de expressar condenação e aprovação moral estão realmente injustificadas. Outros – talvez os otimistas – afirmam que esses conceitos e práticas não perdem a sua *raison d'ètre* se a tese do determinismo é verdadeira. Se me perguntarem a qual desses partidos pertenço, devo dizer que ao primeiro deles, ao partido daqueles que não sabem qual é a tese do determinismo. (STRAWSON, 1974, p. 1).

Assim, Strawson adota a posição daqueles que afirmam não saber qual é a tese do determinismo, já que não quer se comprometer com nenhuma das posições, ou seja, nem com o compatibilismo, nem com o incompatibilismo. Os incompatibilistas são os pessimistas, enquanto que os compatibilistas são os otimistas. Ele questiona a possibilidade de conciliar esses dois pontos de vista tão claramente opostos. Analisa as duas posições e afirma que para os otimistas o castigo, a condenação e a aprovação moral são bons para regular o comportamento de forma socialmente desejada.

> Alguns dos otimistas sobre o determinismo assinalam a eficácia das práticas do castigo, e da condenação e aprovação moral, na regulação do comportamento de formas socialmente desejáveis. Pelo fato de sua eficácia, sugerem, há uma base adequada para essas práticas; e esse fato certamente não mostra que o determinismo seja falso. A isso o pessimista replica, de imediato, que o castigo *justo* e a condenação *moral* implicam culpa moral, e que a culpa implica a responsabilidade moral, e a responsabilidade moral implica a liberdade, e a liberdade implica a falsidade do determinismo. (STRAWSON, 1974, p. 2).[2]

A disputa entre os otimistas e os pessimistas é bastante complexa, envolve muitas noções tais como: responsabilidade moral, justiça, culpa e liberdade. Os otimistas concordam com os pessimistas que as práticas de

[2] A tradução do artigo pode ser lida na íntegra nas páginas 245-269 deste volume.

punição, condenação e aprovação moral requerem a existência de liberdade, mas "liberdade" entendida como a ausência de certas condições cuja presença tornaria inapropriada a punição e condenação moral (STRAWSON, 1974, p. 2). As condições a que se referem são "coação dos demais, uma incapacidade inata, demência ou outras formas menos extremas de desordem psicológica, ou a existência de circunstâncias nas quais fazer outra escolha seria inadmissível ou algo que seria demais esperar de qualquer homem" (STRAWSON, 1974, p. 3). Outros fatores, como algumas formas de ignorância, erro ou acidente, também são admitidos como condições que tornam inapropriadas a punição e a condenação moral. A prática de condenação ou aprovação moral somente será eficaz na ausência de tais fatores.

Desse modo, para o otimista a liberdade é compatível com o determinismo, pois ter liberdade para agir está relacionado à ausência de fatores que tornam inapropriada a condenação moral. Por sua vez, o pessimista inclui nessas condições para a aprovação ou condenação moral a liberdade, aspectos mais fortes do que o otimista. Em outras palavras, para o pessimista uma ação livre é incompatível com o determinismo, já que a pessoa não poderia ter agido de outra maneira. Sendo assim, torna-se injusto considerá-la responsável, pois é preciso uma identificação genuinamente livre da vontade com o ato (STRAWSON, 1974, p. 3).

O argumento do pessimista pode ser apresentado do seguinte modo:

1) A tese do determinismo é verdadeira, então temos razões para rejeitar e repudiar as atitudes e práticas associadas com a responsabilidade moral, já que elas são incoerentes e injustificadas.
2) Se temos razões para suspender ou abandonar as atitudes e práticas associadas com a responsabilidade moral, então somos, psicológica ou praticamente falando, capazes de fazê-lo.

Portanto, para o pessimista se a tese do determinismo for verdadeira, devemos abandonar ou suspender completamente as atitudes reativas. Em outras palavras, o agente que realizou a ação não pode ser responsabilizado, já que ele foi determinado por certos fatores, de modo que não poderia ter agido de outra maneira. Porém, segundo Strawson, a responsabilidade é algo dado na vida humana e na sociedade, algo com que estamos inescapavelmente comprometidos, de modo que não podemos abandonar ou suspender completamente tais atitudes.

Parece pouco provável que se consiga conciliar tais posições, a do otimista e a do pessimista. Então Strawson salienta que a maneira como se vem tratando as práticas ou atitudes de castigo, condenação e aprovação moral,

permite ou implica certo distanciamento das ações e dos agentes que são seus objetos (STRAWSON, 1974, p. 4). Assim, ele propõe tratar das atitudes e das reações das pessoas diretamente envolvidas na ação. Essas atitudes são, por exemplo, a gratidão, o ressentimento, o perdão, o amor e os sentimentos feridos.

## 14.2 Sistema de atitudes reativas

As nossas ações são sempre realizadas num contexto social. Podemos até mesmo afirmar que a nossa natureza humana é essencialmente social.[3] A moralidade faz parte de nossa natureza humana, o comprometimento que temos com a moralidade não é uma escolha, pois se quisermos continuar fazendo parte de uma comunidade, precisamos cumprir com as normas presentes nela. No que se refere à moral estamos comprometidos com um sistema de atitudes reativas pessoais. Essas atitudes reativas ou sentimentos morais se referem às reações que temos diante das ações das demais pessoas, e, em particular, de algumas pessoas que fazem com que tenhamos atitudes de boa vontade, afeto ou estima, por um lado, e de desprezo e indiferença, por outro.

> Não é mais fácil nos convencermos, por meio de argumentos, de nossa tendência para atitudes reativas morais e pessoais em geral do que nos convencermos de nossa crença na existência de corpos. Naturalmente, podemos estar convencidos de que determinada reação nossa em uma ocasião particular foi injustificada, exatamente como em ocasiões particulares podemos estar convencidos de que o que tomamos por um objeto físico, ou por um objeto físico de um tipo determinado, não era tal coisa. Mas nossa inclinação *geral* para essas atitudes e reações está, de maneira inextricável, ligada a esse envolvimento nas inter-relações sociais e pessoais que começa com nossas vidas, que se desenvolve e se torna complexo das maneiras as mais variadas durante nossas vidas e que é, poder-se-ia dizer, uma condição de nossa humanidade. (STRAWSON, 2008, p. 44-45).

As atitudes reativas são frutos da nossa interação com as demais pessoas, pelo fato de fazermos parte de uma comunidade moral que tem costumes e hábitos estabelecidos e que influenciam nossa maneira de avaliar as nossas ações

---

[3] Nesse aspecto, Wittgenstein influenciou de maneira significativa a filosofia de Strawson. Cf. Strawson (2008, p. 21-30).

e as ações dos demais. De modo que, as ações das outras pessoas interferem em nossas atitudes, tanto nas boas quanto nas más. Strawson fornece o seguinte exemplo para caracterizar a importância da intenção do agente para a avaliação de sua ação e para as atitudes reativas que teremos no momento de sua ação. Caso uma pessoa pise em minha mão com a intenção de me ferir, com certeza terei ressentimento e, nesse caso, a pessoa é responsável pela sua ação. Mas se a pessoa pisou em minha mão acidentalmente, porque alguém a empurrou, nesse caso não deixaremos de ter ressentimento. No entanto, será diminuído pelo fato de que a pessoa não queria me ferir. A pessoa não deixará de ser responsabilizada, mas não será da mesma maneira como no primeiro caso, quando houve a intenção de me ferir. Além da indignação e do ressentimento, Strawson menciona também o perdão. Ele salienta que muitas vezes pedimos perdão e perdoamos outras pessoas, sendo que a ação de pedir perdão é uma forma de reconhecer que a ação realizada era digna de produzir ressentimento, e perdoar uma pessoa é renunciar tal sentimento (STRAWSON, 1974, p. 6).

Faz parte da nossa natureza humana adotarmos as atitudes reativas pessoais com relação às outras pessoas. Segundo Strawson, não se trata de uma escolha, trata-se de um comprometimento inescapável, "algo tão profundamente enraizado em nossas naturezas quanto nossa existência como seres sociais" (STRAWSON, 2008, p. 45). O fato de ser algo "inescapável" não quer dizer que não podemos em certas situações adotar uma atitude objetiva com relação ao agente.

> O lugar-comum central sobre o qual desejo insistir é a grande importância que atribuímos às atitudes e intenções que outros seres humanos adotam em relação a nós, e sobre o quanto nossos sentimentos e reações pessoais dependem de, ou envolvem, nossas crenças acerca dessas atitudes e intenções. (STRAWSON, 1974, p. 5).

A atitude objetiva é adotada nos casos em que não responsabilizamos o agente por sua ação. Há dois grupos especiais em que as atitudes reativas podem ser modificadas ou suspensas: o das desculpas específicas e o das exceções. No grupo das *desculpas específicas*, tais como ignorância e acidentes, os agentes não têm a intenção de praticar determinada ação, por exemplo, alguém que se desequilibra e cai, derrubando consigo outra pessoa. Neste caso, o agente não é considerado um objeto inapropriado de sentimento moral, ele não é responsabilizado somente porque não demonstrou falta de cuidado ou falta de respeito para com a outra pessoa (RUSSELL, 2005, p. 3). No grupo das *exceções*, o agente é considerado moralmente "incapacitado", como no caso de crianças e de pessoas com algum distúrbio psicológico. Com relação a esse

grupo, somos convidados a suspender nossas atitudes reativas ordinárias com relação ao agente, uma vez que ele possui alguma anormalidade ou é imaturo. Essas isenções são importantes porque propiciam distinguir um agente responsável de um agente não responsável.

De acordo com Paul Russell (2005, p. 3), as isenções identificam aqueles indivíduos que não são agentes morais ou membros de pleno direito da comunidade moral, definida pelo escopo legítimo de nossos sentimentos morais. Nesses casos, adotamos uma atitude objetiva com relação a tal indivíduo, de modo que suspendemos as atitudes reativas. No entanto, é preciso considerar o fato de que apenas com relação ao grupo das *exceções* as atitudes reativas são totalmente suspensas, enquanto que, no grupo das *desculpas específicas*, as atitudes reativas podem ser suspensas apenas parcialmente, pois apesar de não ter tido a intenção de praticar determinada ação, o indivíduo não deixará de ser responsabilizado pelo que fez. Nesse caso, o que pode acontecer é uma diminuição no sentimento de ressentimento ou de indignação.

O nosso comprometimento com o sistema de sentimentos morais se dá naturalmente, pelo fato de que fazemos parte de uma comunidade moral e interagimos com os demais membros dessa comunidade. Por isso, não se trata aqui de uma escolha sobre se queremos ou não nos comprometer com tal sistema, simplesmente devemos aceitá-lo. Desse modo, as atitudes não podem ser sempre objetivas porque elas não seriam naturais, já que a atitude objetiva é uma exceção. O sentimento de ressentimento, por exemplo, ocorre nas situações em que uma pessoa é ofendida ou ferida pela ação de outra e, na ausência de considerações especiais, pode-se esperar de forma natural ou normal que a pessoa ofendida sinta ressentimento. Por outro lado, a indignação é uma desaprovação moral da ação remetida à outra pessoa.

> A indignação e a desaprovação, assim como o ressentimento, tendem a inibir, ou pelo menos limitar, a nossa boa vontade em relação ao objeto dessas atitudes; tendem a promover uma suspensão da boa vontade, ao menos parcial ou temporariamente. Eles fazem assim em proporção a sua força; e sua força resulta em geral proporcional ao sentimento de magnitude da ofensa ou ao grau em que a vontade do agente se identifica com ela ou lhe é indiferente. [...] Mas essas atitudes de desaprovação e indignação são precisamente os correlatos da demanda moral quando se sente que a demanda foi desconsiderada. A construção da demanda *é* a tendência a tais atitudes. (STRAWSON, 1974, p. 23).

De acordo com Strawson, a justificação de nossas crenças e sentimentos morais sempre ocorre internamente ao sistema de atitudes reativas, sendo

esse um sistema de exigências recíprocas. Assim, quando as demandas ou exigências não são cumpridas é normal adotar atitudes de desaprovação e indignação. Através desse sistema de atitudes reativas podemos avaliar as ações das demais pessoas e também as nossas. Essas atitudes reativas expressam um respeito interpessoal, de modo que a ofensa acontece quando esse respeito é descumprido ou deixado de lado (STRAWSON, 1974, p. 16). Em outras palavras, as atitudes reativas expressam o compromisso que temos com as exigências recíprocas e ocorrem nas situações em que essas exigências não são cumpridas ou simplesmente ignoradas.

Segundo Strawson, o fato de sermos seres sociais, inseridos numa comunidade moral, faz com que as nossas crenças impulsionem as nossas atitudes favoráveis ou desfavoráveis com relação as nossas ações e às dos demais agentes.

> As nossas crenças têm importância para nós, assim como nos importa que devam ser verdadeiras, em larga medida por causa dessas atitudes, por causa daquilo que denominamos nossos desejos e aversões. As ações baseiam-se ou têm origem na combinação de crença e atitudes relevantes; e é ao originar-se duma tal combinação de crença e atitude que uma ação intencional é a ação que é. As ações estão voltadas para o cessar ou evitar estados de coisas desfavoráveis, presentes ou futuros, e para perpetuar ou criar estados de coisas favoráveis, presentes ou futuros; é dessa maneira que elas se direcionam à luz de nossas crenças. (STRAWSON, 2002, p. 105).

Strawson salienta que há alguns aspectos do conceito de ação que devem ser esclarecidos como a relação entre as possibilidades da ação e a natureza das coisas. Ele analisa que uma depende da outra, sendo que a ação também é essencialmente derivada da combinação entre desejo e crença. Em outras palavras, são as nossas crenças consideradas verdadeiras que nos fazem agir da maneira que agimos, também são elas que nos permitem fazer julgamentos e ser favoráveis ou não a algum juízo emitido por outro falante. Strawson (2002, p. 108) afirma que:

> Nos homens, ou de fato em qualquer ser racional, os três elementos, de crença, apreciação (ou desejo) e ação intencional, podem ser distinguidos um do outro; contudo, nenhum desses três elementos pode ser devidamente compreendido, ou mesmo identificado, senão em relação aos outros.

Portanto, a ação é o resultado das crenças morais dos agentes e também dos seus desejos, das suas emoções e dos seus ideais individuais. De acordo

com Strawson, há diversos ideais de vida humana, os quais não precisam ser conciliáveis, pois as pessoas possuem objetivos de vida muito diferentes, que podem continuar existindo mesmo brigando entre si. No entanto, para a realização da maioria desses ideais exige-se alguma forma de organização social e uma concepção mínima da moralidade.

## 14.3 A naturalização da responsabilidade moral

A naturalização da responsabilidade moral parte da análise do modo como normalmente avaliamos as nossas ações e as ações das demais pessoas. Essa análise é feita a partir das atitudes reativas que fazem parte de nossa natureza humana e também da nossa prática social. Em outras palavras, o fato de vivermos numa comunidade moral e de nos relacionarmos com as demais pessoas nos leva a reagir diante das suas ações, tanto para aprová-las quanto para condená-las. Segundo Strawson, nessa esfera podemos simplesmente ignorar o determinismo, visto que na prática não há tal problema, pois agimos e reagimos de maneira natural, mesmo que certos fatores como a educação, as regras impostas pela sociedade, possam influenciar, como de fato influenciam, no modo de agirmos. Porém, o que determina a responsabilidade do agente é tão somente a sua intenção em realizar tal ação.

> O que tenho chamado de atitudes reativas de participação são essencialmente reações humanas naturais diante da boa ou má vontade ou diante da indiferença dos demais, conforme se manifestam em *suas* atitudes e reações. A pergunta que fazemos agora é: que efeito teria, ou poderia ter, sobre essas atitudes reativas a aceitação da verdade da tese geral do determinismo? Mais especificamente, conduziria, ou teria que conduzir, a aceitação da verdade da tese ao enfraquecimento ou à recusa de tais atitudes? Significaria, ou deveria significar, o fim da gratidão, do ressentimento e do perdão, de todos os amores adultos recíprocos, de todos os antagonismos essencialmente *pessoais*? (STRAWSON, 1974, p. 11, grifo do autor).

Enquanto seres sociais, temos um compromisso natural com o sistema de atitudes reativas ou sentimentos morais. De acordo com Strawson, essa disposição natural para ter essas atitudes é naturalmente protegida contra os argumentos que sugerem que elas são injustificadas ou insustentáveis, assim como a nossa disposição natural para crer na existência dos corpos está naturalmente protegida contra os argumentos que sugerem que essa crença é

incerta (STRAWSON, 2008, p. 52). Assim, surgem dois tipos de argumentos que permitem mostrar que não precisamos nos comprometer com o determinista ou o cético. Embora eles sejam tomados separadamente, eles são coerentes e complementares entre si. No primeiro argumento, Strawson conta com a análise das considerações especiais em que podemos diminuir ou suspender as atitudes reativas, que são as desculpas específicas e as exceções. Já no segundo argumento, ele defende a ideia de que é psicologicamente impossível suspender ou abandonar completamente nossas atitudes reativas, sendo inútil perguntar se é ou não racional suspender tais atitudes.

Assim, o pessimista está equivocado ao considerar que se a tese do determinismo é verdadeira, então as considerações especiais de desculpas, como no caso das exceções, nas quais se adota uma atitude objetiva, são aplicadas para todos. Segundo Strawson, a tese do determinismo não implica que as desculpas específicas e as exceções aplicam-se universalmente. Se fosse assim, todos seríamos moralmente incapacitados e objetos inapropriados de atitudes reativas. Em outras palavras, a "anormalidade" ou "incapacidade" não pode ser uma condição universal, ela é a exceção (STRAWSON, 1974, p. 6).

É importante salientar que a atitude objetiva não é a regra, ela é a exceção, visto que se aplica a casos muito específicos e por razões que também são específicas (SNEDDON, 2005, p. 240). Assim, podemos afirmar que apenas suspendemos as atitudes reativas para as pessoas com alguma anormalidade ou imaturidade, ou seja, para as pessoas carentes de *senso moral* (STRAWSON, 1974, p. 16). Desse modo, a condição para se atribuir responsabilidade moral aos agentes é saber se eles possuem senso moral e se estão no controle de suas ações. Em outras palavras, o agente responsável é aquele que é apto a ter atitudes reativas, sendo capaz de fazer parte de uma comunidade moral, de modo que esteja inserido numa prática social que governa a atribuição de atitudes reativas (SNEDDON, 2005, p. 241).

Portanto, as atitudes reativas, tais como ressentimento, indignação e culpa, formam um sistema de atitudes reativas com o qual estamos comprometidos. O comprometimento com esse sistema se dá naturalmente e sempre estamos sujeitos a ele. A justificação das nossas crenças morais e das atitudes reativas sempre ocorre internamente a esse sistema, sendo que o sistema de atitudes reativas é um sistema de exigências recíprocas, de acordo com o qual podemos avaliar as ações das demais pessoas e também as nossas. Desse modo, a responsabilidade moral está fundada nas relações interpessoais, na maneira como interagimos uns com os outros e como reagimos às ações que os outros praticam com relação a nós mesmos e com relação aos demais agentes. As atitudes reativas têm raízes comuns em nossa natureza humana e no fato de fazermos parte de uma

comunidade humana (STRAWSON, 1974, p. 16), sendo impossível abandonar completamente tal sistema de atitudes reativas.

## 14.4 Considerações finais

As considerações feitas por Strawson no que se refere à relação entre as atitudes reativas e a responsabilidade moral influenciaram de maneira muito significativa o rumo das discussões sobre as questões éticas. Muitos autores, entre eles Jay Wallace, Paul Russell, John Martin Fischer e Ernst Tugendhat, têm tratado da questão da responsabilidade moral e defendem certos aspectos da teoria de Strawson. Todos eles reconhecem a importância das atitudes reativas para a aprovação ou condenação moral.

Em *Freedom and Resentment,* Strawson resgatou a importância que as emoções desempenham para a questão da moralidade. De acordo com a sua teoria reativa, estamos comprometidos com uma rede de atitudes e sentimentos, que se opõem a uma atitude objetiva, que formam uma parte essencial da nossa vida moral e da maneira como a entendemos. A atitude objetiva é adotada nos casos em que o agente é isento de ser responsabilizado pelas suas ações, como no caso das crianças e doentes mentais, de modo que suspendemos as atitudes reativas para com eles.

Esses sentimentos expressam a nossa natureza humana e a maneira como interagimos uns com os outros. São essas atitudes reativas, ou sentimentos morais, que nos permitem primeiramente julgar as ações, de modo que qualquer concepção de moralidade precisa levá-las em consideração. Não é possível avaliar as nossas ações ou as das outras pessoas independentemente de nossa condição como seres humanos que possuem emoções e desejos que influenciam as escolhas que fazemos. Em outras palavras, nas relações interpessoais não agimos objetivamente, pelo contrário, é a nossa condição humana que mobiliza as ações, de modo que não agimos sempre por dever ou exigimos que as outras pessoas assim o façam.

A moralidade começa a fazer parte de nossa vida primariamente pelas emoções, como de indignação e de ressentimento. Os conceitos morais são aprendidos através de atitudes reativas, ou seja, somente após reconhecer os conceitos como certo ou errado é que posso aplicá-los logicamente. Desse modo, podemos afirmar que a fonte dos juízos morais não é a razão, mas os sentimentos repulsivos tais como o de ressentimento. As atitudes reativas ocorrem quando algum comprometimento foi rompido ou ignorado, neste caso é natural sentir ressentimento ou indignação.

Portanto, as atitudes reativas são condições necessárias para avaliarmos as ações, uma vez que desempenham um papel fundamental para definirmos se uma ação é certa ou não. Atitudes como ressentimento, indignação e culpa formam uma classe de sentimentos que nos permite avaliar tanto as ações dos outros como as nossas próprias ações. Concordamos com Strawson que uma concepção adequada da moralidade se refere aos fatos da natureza humana, principalmente as disposições para o comportamento solidário e para os sentimentos morais.*

## Referências


FISCHER, J. M. Free Will and Moral Responsibility. In: COOP, D. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: University Press, 2006. p. 321-357.

HACKER, P. M. S. Agência. In: HACKER, P. M. S. *Natureza humana*. Tradução de José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

MCKENNA, M.; RUSSELL, P. *Free Will and Reactive Attitudes*. Farnham: Ashgate, 2008.

NAPOLI, R. B. di. Livre-arbítrio e responsabilidade: a naturalização da responsabilidade de P. F. Strawson. *Ethic@*, v. 8, p. 73-88, 2009.

PEARS, D. Strawson on Freedom and Resentment. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998. p. 245-258.

RUSSELL, P. Responsibility and the Condition of Moral Sense. *Philosophical Topics*, University of British Columbia, n. 32, p. 287-305, 2005.

RUSSELL, P. Strawson's Way of Naturalizing Responsibility. *Ethics*, v. 102, n. 2, p. 287-302, 2002.

SNEDDON, A. Moral Responsibility: the Difference of Strawson, and the Difference it Should Make. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 8, n. 3, p. 239-264, Jun. 2005.

STRAWSON, P. F. *Análise e metafísica*: uma introdução à filosofia. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo e naturalismo*: algumas variedades. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.

STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment*. Londres: Methuen, 1974.

STRAWSON, P. F. *Individuals*: an Essay in Descriptive Metaphysics. University Paperback, 1959.



* Agradeço a Itamar Luís Gelain e Jaimir Conte pelos comentários feitos a uma primeira versão deste texto.

STRAWSON, P. F. Reply to David Pears. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago: Open Court, 1998. p. 259-262.

STURGEON, N. L. Ethical Naturalism. In: COPP, D. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: University Press, 2006. p. 91-121.

THORNTON, J. C. Determinism and Moral Reactive Attitudes. *Ethics*, v. 79, n. 4, p. 283-297, 1969.

TUGENDHAT, E. Como devemos entender a moral? In: RODHEN, V. (Org.). *Não somos de arame rígido?* Canoas: Ulbra, 2002. p. 25-51.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 2003.

WALLACE, J. R. *Responsibility and the Moral Sentiments*. London: Harvard University Press, 1994.

# 15

# Strawson e Hume: uma comparação a propósito de "Moralidade social e ideal individual"*

*Amán Rosales Rodríguez*
Tradução: *Jaimir Conte*

Em seu ensaio "Moralidade social e ideal individual" (1961), o renomado filósofo inglês Peter F. Strawson ofereceu um conjunto de reflexões voltadas a esclarecer a relação entre o âmbito do *ético* e o terreno da *moral*. Trata-se de uma relação nem sempre livre de atritos e tensões. Ambas as esferas, a ética e a moral, são imprescindíveis para a realização humana, pois esta supõe o encadeamento mútuo do individual e do social. Enquanto a diversidade e a multiplicidade de imagens de vida atraentes caracterizam o campo ético, no âmbito da moral se tende de preferência a promover uma certa homogeneidade ou igualdade na observância uniforme de determinadas regras e sanções. Do mesmo modo, no ensaio de Strawson se torna explícita a necessidade de refletir sobre o tipo de bases políticas exigidas a fim de garantir a convivência pacífica entre as formas éticas ideais e demandas morais de caráter social.

As preferências de Strawson convergem na imagem de uma *sociedade liberal* de mente aberta, que tolera a variedade de ideais éticos perseguidos por seus cidadãos, e pluralista na medida em que sua própria constituição

* Publicado originalmente em espanhol em: *Ethic@*. Florianópolis, v. 1, n. 2, 2002, e republicado em: RODRÍGUEZ, A. R. *Ciencia, pragmatismo y relativismo*: estudios filosóficos. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2007.

interna se estrutura a partir de diferentes "ambientes morais". Certamente, Strawson não está interessado em responder a todas as questões por ele formuladas, muito menos em mostrar como, a respeito do tema da relação entre moralidades ou ambientes sociais e ideais éticos indivíduais, é necessário realizar, em primeiro lugar, distinções importantes a fim de compreender a grandeza teórica (filosófica) e prática (política) do tema em questão. Como o próprio Strawson reconhece, a série de temas e problemas tratados em seu ensaio é "complexa e multifacetada", de modo que a leitura do trabalho não é uma tarefa fácil nem rápida. Antes, as questões levantadas são importantes e atuais, dignas por isso de uma análise mais aprofundada.

É interessante descobrir uma estratégia argumentativa semelhante em David Hume (1711-1776), um autor, como se sabe muito bem, que muitos filósofos da tradição analítica consideram uma espécie de figura paterna. Embora não haja nenhuma menção do filósofo escocês no ensaio de Strawson, é impossível ignorar que na temática abordada por este se encontram ecos claramente humianos. Este é um ponto que Juan José Acero destaca textualmente ao demarcar, de maneira correta, que assim como é perceptível a influência de Kant na análise strawsoniana de nosso sistema conceitual, não menos clara é a influência de Hume no que diz respeito ao exame empreendido por Strawson de outras características do equipamento mental humano. Uma vez que neste exame, como acrescenta Acero, "o pensamento de Hume deixou uma marca inconfundível", parece importante desenvolver essa indicação um tanto rápida, buscando lançar mais luz sobre o vínculo tácito ou explícito entre os dois autores.[1]

Neste texto tentarei mostrar, com base nos comentários acima, o que penso que seja uma sugestiva relação de complementaridade entre ambos os autores: trata-se de reconhecer que Strawson não só se apoia parcialmente em alguns elementos do naturalismo humiano – exemplificado neste caso com a *Investigação sobre os princípios da moral* (1751, doravante citada como *Investigação*) – para seus objetivos filosóficos pessoais, senão, além disso, que a própria perspectiva moral de Hume adquire uma renovada validade a partir da leitura strawsoniana. De qualquer modo, o conjunto de reflexões que segue não deve ser visto como formando um resultado definitivo, mas uma proposta que requer uma análise mais aprofundada.

Agora, é imperativo observar, desde o início, que Strawson também rejeitou fortemente outros elementos do empirismo britânico "clássico" que ele

[1] Cf. Acero (1995, p. 29). A influência de Hume sobre alguns aspectos da metafísica "tolerante" de Strawson também é assinalada com justiça, mas de maneira muito breve, por Vidarte (1997, p. 38).

julga completamente errados. Assim, para citar apenas um exemplo, Strawson afirma, contra Locke, Berkeley e Hume, que a existência de uma estrutura geral de ideias e crenças com a qual abordar a realidade não requer uma "justificação racional" – como a que aqueles filósofos forneceram, especialmente Hume, a partir de uma "sucessão de estados mentais subjetivos e que inclui sobretudo as impressões sensíveis" –, pois tal estrutura é justamente o básico, "o fundamento de nossa economia intelectual" (STRAWSON, 1997, p. 123-127).

O desenvolvimento dos temas se dará da seguinte maneira. Na seção 15.2 fornecerei uma breve reconstrução da problemática ético-moral traçada por Strawson em "Moralidade social e ideal individual". Na seção 15.3, fornecerei um resumo de alguns temas enfrentados por David Hume, principalmente, mas não exclusivamente, na *Investigação*, e que serão importantes por seu caráter de "antecedentes" de alguns temas relacionados com os do próprio Strawson. Na seção 15.4 buscarei unir de maneira mais direta a análise strawsoniana com a análise similar efetuada por Hume em sua obra. Especificamente, procurarei identificar essa conexão com o que se pode designar, embora lembrando a presença entre os dois autores de significativas diferenças em outros aspectos, como *uma ampla abordagem naturalista moderada*, partilhada por Strawson e Hume. A partir disso, como afirmou J. J. Acero, reconhece-se a existência no gênero humano de um "equipamento *mental*" comum. Este, continua o autor, consiste basicamente "num quadro de atitudes e sentimentos com os quais reagimos diante das ações dos outros por sermos nós mesmos parte envolvida nos efeitos que esses atos têm, um conjunto de interesses e necessidades básicos sobre os quais se constroem os distintos sistemas de demandas socialmente sancionadas" (ACERO, 1995, p. 28). Acredita-se que essa abordagem naturalista, introduzida inicialmente por Hume, encontra-se em estado latente em Strawson, tanto em "Moralidade social e ideal individual" quanto no ensaio anterior "Liberdade e ressentimento" (1960), e é ventilada abertamente em suas posteriores Conferências Woodbridge de 1983. Finalmente, na seção 15.5, defenderei, contra a influente crítica de Alasdair MacIntyre (1984), o ponto de vista moral de Hume, a vigência de uma espécie de síntese humiano-strawsoniana para a abordagem da relação entre "moralidade social" e "ideal individual".

## 15.1 Strawson

Como já antecipado, P. F. Strawson oferece em "Moralidade social e ideal individual" uma série de argumentos voltados a reconsiderar, a partir de diferentes ângulos, o tema da relação entre as formas ideais de vida atrativas para o indivíduo e a observância de regras dentro dos limites da moralidade

social. O ponto de partida do autor é a comprovação de que os seres humanos "forjam para si mesmos imagens de formas de vida ideal." Essas imagens não são homogêneas, mas diferentes, o que pode fazer com que se oponham "umas às outras de uma maneira acusatória; e em momentos diferentes a mesma pessoa pode ser cativada por imagens diferentes e radicalmente opostas entre si" (STRAWSON, 1995, p. 69). Entre essas imagens, que podem mudar, como diz Strawson, com o passar do tempo, em razão de fatores tão variados como "a idade, as experiências, o ambiente, as leituras ou estado físico do momento", incluem-se as seguintes: "as ideias de devoção autoimoladora ao dever ou ao serviço aos demais, da honra e da magnanimidade pessoal, do ascetismo, da contemplação e do retiro, da ação, do domínio e do poder, do cultivo de 'um sentido extraordinário de luxo', da simples solidariedade e cooperação humanas" etc. (STRAWSON, 1995, p. 69).

Embora Strawson mencione alguns argumentos que poderiam ser propostos para buscar a unidade entre tal variedade ou mesmo na multidão de imagens ideais de vida, ele mesmo não lamenta de modo algum o fato mesmo de sua pluralidade. Em vez disso, seu ponto de vista, como possivelmente o de muitas pessoas, acha "intolerável" qualquer tentativa de unificação forçosa de padrões de vida. À diversidade de tais padrões lhe é inerente o choque, este é um efeito natural da interação que caberia – em alguns casos – talvez lamentar, mas não eludir, uma vez que essa colisão "é, na verdade, algo que acompanha a realização do desejo desse gênero de diversidade na busca dos fins" (STRAWSON, 1995, p. 71).

De acordo com Strawson, o que foi exposto sobre a multiplicidade de padrões ou imagens ideais pertence ao âmbito do *ético*. Isto é, trata-se daquela esfera estritamente pessoal em que a presença de verdades incompatíveis entre si é um fenômeno igualmente normal e equiparável ao detectado a respeito da diversidade de padrões de vida. A pluralidade de verdades não só não pode ser erradicada sem eliminar o que compõe o caráter mesmo da esfera ética, que "é a esfera onde há verdades sem que haja verdade", mas que qualquer "redução desta variedade empobreceria o cenário humano" (STRAWSON, 1995, p. 72-73). Agora, essa pluralidade de ideais de vida, característica da esfera ética, tem de estar relacionada com a complementar "esfera da moralidade". O tipo de vínculo entre ambas não é, no entanto, diz Strawson, inteiramente claro. O que é claro, e é o que realmente importa, é que a esfera *moral* é constituída por uma série de sanções ou regras de comportamento que disciplinam o comportamento humano, quer este ocorra em grupos específicos quer abarque a humanidade inteira.

Embora a relação entre o âmbito ético e o terreno moral seja complicada, há, contudo, elementos reconhecíveis da sua estrutura básica.

Essa relação parece supor alguma dependência da parte das imagens ideais individuais a respeito de um contexto ou de uma organização social mais ou menos complexos. Na esfera social a realização individual – na verdade, a própria existência da sociedade – pressupõe também o respeito aos deveres, o cumprimento de obrigações e a observância mais ou menos rigorosa de regras. Tudo isso configura o que Strawson chama de "concepção mínima da moralidade" ou "interpretação social mínima da moralidade". Embora ele mencione algumas objeções possíveis a essa concepção, especialmente acerca de alguns problemas inerentes à aspiração de universalidade das regras morais, nenhuma é fatal para os propósitos que Strawson busca realizar com a sua introdução. Mais importantes são para os seus argumentos os méritos gerais dessa interpretação mínima da moralidade. Entre eles estão sua flexibilidade – para reacomodar os indivíduos em diferentes posições ou papéis sociais – e que a partir dela se adquire um "sentido concreto e realista", o que facilita a compreensão de que "noções como as de conscienciosidade, dever e obrigação [são] inseparáveis de cargos, posições e relações com os demais" (STRAWSON, 1995, p. 78).

Contudo, e por mais importante que seja, a mera existência de regras que regem ou sancionam a convivência social deixa algo importante sem consideração. Strawson acrescenta que a concepção básica deve ser enriquecida com a menção do "interesse" dos indivíduos por seu sistema moral. Esse interesse deve apoiar-se no fato de que o indivíduo se sinta partícipe, mesmo que minimamente, do lado sancionador da sociedade, só assim pode surgir uma autêntica "obrigação moral", a base propriamente dita de uma "moralidade social". Esta também supõe o reconhecimento, por parte da generalidade dos indivíduos – pois Strawson supõe que a existência do "egoísta extremo" é muito mais rara –, de uma situação "caracteristicamente moral" na qual "há um reconhecimento recíproco de direitos e deveres" (STRAWSON, 1995, p. 81-82). Com o passar do tempo houve, e há, naturalmente, diferentes sistemas morais, por isso é necessário ter cuidado para não exagerar o caráter universalmente aplicável de princípios morais mínimos. Exigem-se prudência e flexibilidade no momento de estender certas reivindicações a indivíduos e grupos com motivações e aspirações muito diferentes. A existência de uma "crítica moral" autoconsciente representa, para Strawson, uma indicação de que, no seio da sanção moral e social já "começa a dar-se 'a verdadeira moralidade'" (STRAWSON, 1995, p. 87).

Nas páginas finais de seu trabalho, Strawson retoma o tema da relação entre a "moralidade social" e as "imagens ideais de formas de vida" às quais as pessoas podem se prender. As maneiras como ambos os membros da

relação interagem são "intrincadas e plurais" e igualmente numerosas são as "possibilidades de colisão, absorção e interação" (STRAWSON, 1995, p. 88). Assim, numa sociedade complexa é possível encontrar diferentes "ambientes morais", cada um com suas próprias demandas morais que será necessário integrar de alguma forma à totalidade social. Strawson se inclina por um tipo de estratégia ético-política que não trata de encaixar "a natural diversidade dos ideais humanos" num leito procustiano de rígida uniformidade. Essa estratégia se encaixa bem, segundo ele, com uma sociedade liberal, "na qual haja diferentes ambientes morais, mas na qual nenhum ideal tente monopolizar, e determinar, o caráter da moralidade comum". Inspirado por essa visão moral, o indivíduo strawsoniano "dará boas-vindas à diversidade ética que a sociedade possibilita" (STRAWSON, 1995, p. 91-92).

Em "Moralidade social e ideal individual", Strawson aborda uma série de temas e problemas importantes com seu rigor analítico habitual e lucidez avaliativa dos problemas. Embora o ensaio não deixe a desejar em comparação com outros trabalhos strawsonianos mais conhecidos (por exemplo, no campo da lógica filosófica ou dos estudos kantianos), é pelo menos curioso que seu próprio autor se refira a esse trabalho num tom um tanto displicente. Em sua "Autobiografia intelectual", Strawson não só conta como esse ensaio e seu complemento, "Liberdade e ressentimento", foram concebidos aproximadamente na mesma época (1960-1961), e publicados conjuntamente pouco depois (1961), como confessa, além disso, que esses dois trabalhos "encarnam tudo o que tenho pensado ou dito em uma área filosófica [filosofia moral] que, importante como reconheço que é, nunca achei tão atraente intelectualmente como aquelas às que concedi maior atenção" (STRAWSON, 1998, p. 11).

Seja qual for a opinião de seu autor, penso que o proveito maior que cabe extrair de ambos os trabalhos, mas principalmente de "Moralidade social e ideal individual" depende – como veremos com mais detalhes na seção 15.4 –, não só de seus antecedentes humianos, mas também de sua relação com uma parte primordial do âmbito temático abordado pelo próprio Strawson em seu posterior *Skepticism and Naturalism* (1985).

## 15.2 Hume

Vista de uma perspectiva strawsoniana, a *Investigação* de Hume se apresenta como aquela obra na qual culminam os esforços do autor para configurar, sobre a base de princípios estabelecidos em trabalhos anteriores, uma síntese das esferas aparentemente diferentes da "moralidade social" e

dos "ideais individuais". Com efeito, a *Investigação* esboça um certo modelo, moderadamente utilitarista e hedonista, de existência individual e social sobre a base de um inventário das virtudes sociais (especialmente a benevolência e a justiça) que devem ser compartilhadas e comunicadas. Essas virtudes são manifestações públicas de "sentimentos morais" que explicam tanto o apreço do indivíduo pelas instituições sociais – coadjuvantes para a realização pessoal num quadro de cooperação e ajuda mútua – como sua aversão ao egoísmo ético e outras formas perigosas ou extravagantes de autoalienação social.

Isso leva a assinalar que na imagem humiana da natureza humana se fortalecem ao máximo as características típicas de um reconhecível *appetitus societatis*: participação, conversação, otimismo, tolerância e preocupação com o progresso (material e moral) individual e social. Por sua vez, tudo isso forma parte do mais amplo conjunto de valores e pressupostos que configuram o contexto intelectual e social em que se inserem Hume e seus contemporâneos. Esse contexto configura em grande medida esse fenômeno cultural conhecido como Iluminismo escocês.

O ponto de coincidência de grande parte da reflexão filosófica gerada nesse movimento iluminista é a *sociedade civil*, sobre esta se levanta o artifício necessário para o "refinamento dos costumes". O quadro social é condição *sine qua non* para que os seres humanos possam obter a sua quota de felicidade nesta terra. A felicidade é acessível graças à prática moderada, nas palavras de Hume, da "ação, prazer e indolência". O que no momento cabe qualificar como estrutura ético-moral de uma sociedade, reconhecida pelo círculo de moralistas escoceses, converte-se assim no verdadeiro critério para medir o grau de "civilização" ou "barbárie" de um determinado grupo humano.

A magnífica visão total pode ser ingênua, talvez ingênua demais para o desencantado gosto moderno (ou pós-moderno). Não é assim para a grande maioria dos iluministas escoceses, para quem a imbricação e o apoio recíproco entre as pretensões individuais e as demandas da coletividade eram meios, se não para garantir o progresso material e moral contínuos e indefinidos, pelo menos para proteger as conquistas sociais, políticas e econômicas *já* obtidas. Hume acredita que entre os ganhos de uma vida "civilizada" destacam-se "a indústria, o conhecimento e a humanidade". Esses fatores, observa de maneira otimista, "não são vantajosos apenas na vida privada. Eles difundem a sua influência benéfica ao povo, engrandecem, à medida que produzem indivíduos prósperos e felizes" (HUME, 1998, p. 118).

Sob tais ideias e ideais faz sentido a proposta de Hume de estabelecer uma nova plataforma para as distinções morais. Estas estão ligadas a uma especulação política e moral mais ampla, cujo objetivo "é ensinar-nos nosso

dever e, pelas representações adequadas da fealdade do vício e da beleza da virtude, engendrar em nós os hábitos correspondentes que nos levem a evitar o primeiro e a abraçar a segunda" (HUME, 1993, p. 35). Essa especulação moral com aspectos práticos atraentes se baseia, contudo, no projeto humiano mais ambicioso de uma *science of man*, de fundamentos empíricos e seculares.

Hume tem consciência do caráter insólito do empreendimento ao recordar o caráter gratuitamente hipotético ou *a priori* da investigação moral do passado. O caráter polêmico da nova ciência moral de Hume adquire maior importância quando se considera como a partir dela se entende a relação primordial entre a razão e as paixões – ou, como ele mesmo a denomina na *Investigação*, a relação entre a "Razão" e o "Sentimento". Ao contrário da visão tradicional que faz delas antagonistas irreconciliáveis, quando se trata de responder à pergunta pelos "fundamentos gerais da Moral", Hume estabelece sua ligação essencial. Seu ponto de vista é que o desprezo das paixões está associado a um sistema racionalista rígido para o qual é inaceitável qualquer intervenção, menos ainda cooperação da parte supostamente irracional do ser humano no campo das prescrições morais.

Como se sabe muito bem, a filosofia moral de Hume se insere na tradição britânica do senso ou sensibilidade moral (*moral sense*). Dessa tradição pode-se dizer que ela parte de certas intuições do "sutil Lord Shaftesbury" – como Hume o chama –, atinge a maturidade com F. Hutcheson, continua enriquecendo-se com Hume e culmina na *Theory of Moral Sentiments* (1759), de A. Smith. A partir dessa posição se proclama (claro que com importantes matizes segundo cada autor) que no terreno dos juízos morais deve-se aceitar a primazia do sentimento ou da paixão sobre a razão. Ou seja, as distinções morais não surgem de ideias ou crenças prévias acerca do bem ou do mal, mas nascem diante do espetáculo edificante ou execrável dos atos humanos.

Os teóricos do senso moral acreditam que os juízos morais se baseiam em emoções ou sentimentos de prazer ou desprazer, de aceitação ou repulsa, que surgem internamente diante do espetáculo de traços externos, virtuosos ou viciosos, no caráter de outras pessoas. Especialmente em Hutcheson, cuja inspiração é teológica, os "sentimentos morais" se desencadeiam instintiva ou espontaneamente diante de determinadas ações, o que leva à sua aprovação, se é que se dirigem benevolente ou altruisticamente ao bem geral, ou à sua reprovação, quando as motivações estão enraizadas num egoísmo crasso. Assim, em Hutcheson está presente uma outra característica central da teoria do senso moral: o antiegoísmo, a defesa do caráter basicamente social e solidário da espécie humana. Em suma, a perspectiva hutchesoniana – na qual se inspira inicialmente a humiana, mas da qual depois se afasta – é oferecida

como uma espécie de quarta via tanto a respeito do racionalismo moral e teológico de Samuel Clarke e William Wollaston, assim como do egoísmo e pessimismo moral de Thomas Hobbes, e do ceticismo ou cinismo moral de Bernard Mandeville (STEWART, 1992 cap. 1 e 2; NORTON, 1993, p. 148-155).

É justamente do terreno abandonado pela tradição do senso moral que surge a reflexão moral humiana. Nela ocupa um lugar de destaque, como já dissemos, a relação entre a razão e o sentimento a propósito das distinções morais. O tema em si é colocado no início da seção 1 da *Investigação*, mas alcança seu auge apenas no apêndice 1. Na opinião de seu autor, não vale a pena discutir sobre "a realidade das distinções morais", algo evidente, exceto para os "disputantes insinceros", mas apenas em relação à difícil questão dos "fundamentos gerais da Moral". Aqui se entra, contudo, em disputas ainda mais complicadas entre racionalistas e sentimentalistas. Uns têm tentado explicar a distinção entre "a beleza da virtude" e "a fealdade do vício [...] mediante raciocínios metafísicos e deduções derivadas dos princípios mais abstratos do entendimento" (HUME, 1993, p. 33). Os demais asseguram que a razão por si só, ou seja, pelo simples uso de inferências e longas cadeias de raciocínio, não pode gerar os hábitos necessários para abraçar a beleza da virtude e recusar a fealdade do vício. O certo é que o inteligível apenas provoca – acrescenta com aprovação Hume – "o frio assentimento" do entendimento, o beneplácito da especulação saciada, mas é incapaz de motivar a ação nobre, objetivo último da exortação moral.

A abordagem moral humiana alia-se claramente, além disso, com sua perspectiva epistemológica. Esta constatação, atualmente nada espetacular, não tem sido, contudo, uma constante nos estudos humianos. De fato, só recentemente se estabeleceu a necessidade de considerar – por exemplo, em relação ao *Tratado da natureza humana* – a unidade à qual Hume aspira em suas dissertações combinadas sobre o conhecimento, as paixões e a moral. É precisamente em virtude do reconhecimento de tal necessidade que se entende a tentativa humiana de explicar – com elevado tom polêmico no Livro II do *Tratado* – a contribuição conjunta da razão e do sentimento para a avaliação moral.

Contra os "argumentos metafísicos" e as "declamações populares" que pretendem apoiar a "suposta supremacia da razão sobre a paixão", Hume buscará provar que "a razão nunca pode ser motivo para uma ação da vontade", e "que a razão nunca pode opor-se à paixão no que concerne à direção da vontade" (HUME, 1984, p. 614-615). O auge do novo programa moral humiano se dá alguns parágrafos depois: "A Razão é e somente pode ser escrava das paixões e nunca pode almejar a qualquer outro papel senão

o de servi-las e de obedecê-las" (HUME, 1984, p. 617). Embora as palavras de Hume tenham dividido os leitores, quase desde a sua primeira aparição, gerando um verdadeiro mar de interpretações, para os propósitos do presente ensaio será suficiente destacar algumas de suas principais pressuposições e implicações. Mais adiante importará sublinhar sua ligação com o princípio que atua como adesivo das virtudes sociais: a "simpatia".

Acima de tudo, a passagem controversa citada expressa um ponto de vista alternativo ao dos racionalistas morais e sua sobrevalorização do poder intelectual humano. Como, aliás, é lembrado no *Tratado*, o entendimento humano se restringe à capacidade de julgar por "demonstração ou probabilidade." Mediante a primeira capacidade "considera as relações abstratas de nossas ideias", com a segunda o faz a respeito "daquelas outras relações de objetos de que só a experiência nos proporciona informação" (HUME, 1984, p. 615). Mas, com vistas à ação, o raio de influência do raciocínio se reduz consideravelmente, o que levou Hume a *exagerar* – como escreve com razão Henry D. Aiken – seu papel de subordinado das paixões. No entanto, o exagero era necessário para os objetivos filosóficos de seu autor, interessado em destacar, contra os racionalistas e seguindo Hutcheson, o papel primordial das *impressões* ao invés do das *ideias* nas avaliações morais.

O essencial da proposta de Hume sobre a relação razão-sentimentos foi apreendido por Aiken, em sua imitação de um famoso *dictum* kantiano: "A razão sem paixão é impotente, a paixão sem razão é cega" (AIKEN, 1948, p. xxv). Assim, no apêndice 1 da *Investigação*, Hume delimita com clareza as respectivas áreas de competência da razão e do gosto ou sentimentos: "A razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento. O gosto, como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para a ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição" (HUME, 1993, p. 182). Note-se que o problema da motivação da vontade salta ao primeiro plano, e é um pretexto para considerar mais objetiva e cuidadosamente os papéis que desempenham (de forma combinada) a razão e os sentimentos, as crenças e os desejos no âmbito das distinções morais.

Embora seja correto afirmar que esses papéis não são incompatíveis, mas complementares, também é correto asseverar que a paixão (ou gosto ou sentimento) adquire para Hume um protagonismo maior do que seria tolerável para muitos de seus contemporâneos. Segundo o que James Baillie caracterizou como busca humiana da "*estrutura* da motivação", o pensador escocês aceita

a necessidade de reconhecer, em primeiro lugar (embora com maior ênfase no Livro II do *Tratado* do que na *Investigação*), a prioridade das paixões na determinação dos fins da ação. Em segundo lugar, Hume também admite que é preciso restringir a razão a seu papel de provedora do conhecimento factual confiável, instrumental para a realização de determinados objetivos. Como as funções são diferentes, não pode haver conflito de interesses entre a razão e o sentimento: a razão não pode querer coisas diferentes daquelas indicadas pelas paixões. Seu papel é orientar a ação ("escrava das paixões" na formulação eloquente de Hume) que deve surgir na primeira instância da experiência sentimental.

A importância desse conjunto de ideias domina o apêndice 1 da *Investigação*. Embora a razão disponha de todos os argumentos a favor, por exemplo, da utilidade de um determinado curso de ação, é preciso ainda aquele "primeiro princípio ou impulso" dos desejos para decidir a sua execução. Não é suficiente, portanto, reconhecer ou distinguir as qualidades úteis das perniciosas, é preciso que surja o "*sentimento humanitário*" fundamental que leve a preferir umas às outras. Hume expõe isso de forma concisa: "Esse sentimento não pode ser outro senão um sentimento a favor da felicidade do gênero humano, e um ressentimento por sua miséria" (HUME, 1993, p. 173). A mera *reflexão objetiva* sobre as diferentes circunstâncias que rodeiam a atuação das pessoas é totalmente inerte para motivar a avaliação moral por parte de um espectador. Este já deve contar de antemão com o *equipamento afetivo ou sentimental* necessário que o mova a experimentar aprovação ou censura diante da virtude e do vício.

A insistência de Hume sobre as qualidades benevolentes dos indivíduos é coerente com sua crença na sociabilidade natural do gênero humano. Por isso, o tema da promoção social da "qualidade" da avaliação moral – treinando a capacidade de harmonizar interesses próprios e alheios para o fortalecimento da convivência pacífica – poder-se-ia muito bem adicionar a outras condições necessárias para a estabilidade e o progresso da sociedade política encorajada por Hume (RODRÍGUEZ, 2000, p. 251-274). O que se poderia chamar de dupla "ética individual-moralidade social" se apresenta aos olhos de Hume e dos demais *literati* escoceses como garantia de prosperidade, refinamento e felicidade entre as nações "civilizadas".

É por isso que tanto para Hume como para a maioria de seus contemporâneos é um absurdo limitar o tema das distinções morais à esfera da mera conveniência pessoal. O conceito de "simpatia" funciona como uma das colunas que sustentam a estrutura moral e política, a partir da qual,

por sua vez, se ergue a sociedade humana benevolente e "civilizada". Hume caracteriza inicialmente a "simpatia" no *Tratado* como "a inclinação que temos para simpatizar com os outros e para receber ao nos comunicar com eles suas inclinações e sentimentos, por diferentes e até contrários que sejam aos nossos" (HUME, 1984, p. 495). Graças à sua operação constante, os seres humanos são capazes de reviver em si mesmos – ainda que não de reproduzir exatamente – os "sentimentos morais" de seus semelhantes. Com efeito, o processo humiano da "simpatia" pode ser caracterizado, nas palavras de Nicholas Capaldi, como aquilo "em que nossa ideia do estado mental interior de alguém mais se aviva para converter-se no mesmo estado mental em nós mesmos" (WERTZ, 2000, p. 134).[2]

Hume estende sua aprovação a todas aquelas qualidades que têm uma maior influência *útil* no progresso geral da sociedade civil e comercial. Assim, a sua abordagem não desaprovaria o famoso princípio hutchesoniano da "*the gratest happinness for the greatest numbers* [*a maior felicidade para o maior número*]". É que virtudes, como "beneficência", "humanitarismo", "amizade e gratidão, afeição natural e o espírito público" possuem para Hume um poder contagioso que ocupa todos os níveis da sociedade humana e que promove a utilidade pública. Tais virtudes, com efeito, "nunca são consideradas sem suas tendências benéficas, nem vistas como estéreis e infrutíferas" (HUME, 1993, p. 41, 46). A propósito, isso não implica que a perspectiva de Hume deva ser considerada como uma espécie de projeto provisório do utilitarismo. O ponto de partida pessoal de Hume tem um caráter analítico-descritivo, não normativo, no sentido que logo assumirá o utilitarismo de um Jeremy Bentham, por exemplo.[3]

Grande parte da *Investigação* é apresentada como um entusiasmado panegírico do princípio de utilidade para os indivíduos e a sociedade civil.

---

2 O alcance que o conceito de "simpatia" tem na obra juvenil de Hume não se estende de forma explícita, todavia, para a *Investigação*. Contudo, sua ausência talvez se deva, como sugeriu Terence Penelhum, mais a um desinteresse de Hume por entreter-se nos escorregadios detalhes psicológicos que o cercam, do que porque tenha modificado ou, menos ainda, mudado sua posição original sobre tal conceito (o que, além disso, depende de princípios básicos de sua epistemologia, que não sofre alteração substancial depois do *Tratado*). Considerações sólidas e minuciosas sobre a noção humiana de "simpatia" e seus problemas podem ser encontradas em três magníficas obras de diferentes datas: Macnabb (1966), Penelhum (1975) e Jenkins (1992).

3 Por isso tem razão S. Darwall quando sublinha que, enquanto o utilitarismo busca *razões* para fundamentar uma doutrina ética, "o projeto de Hume consistiu principalmente em descrever os complexos padrões de nossas opiniões normativas, na medida em que estas verdadeiramente se dão na psicologia humana". Cf. Stewart e Wright (1995, p. 61).

As virtudes sociais, argumenta Hume na seção 5 da obra, derivam seu mérito do alto grau de utilidade pública que resulta da sua prática generalizada. Com seu exercício ganham tanto o indivíduo que vê aumentada sua "pontuação" de méritos pessoais – com o proverbial louvor habitual de seus próximos – como a ordem social que recebe os benefícios de ações generosas. Acima de tudo, assegura Hume, o próprio interesse individual em relação à conservação do bem-estar estimula o exercício "da justiça e o humanitarismo", os dois pilares que sustentam a organização social e promovem sua prosperidade.

As reflexões de Hume sobre as origens das distinções morais pressupõe, como exemplificado pelo princípio aglutinador da "simpatia", um quadro uniforme da natureza humana: "Enquanto o coração humano for composto dos mesmos elementos que hoje contém jamais será totalmente insensível ao bem público nem inteiramente indiferente às tendências dos caracteres e condutas" (HUME, 1993, p. 156). De acordo com este panorama – otimista, sim, mas de maneira cautelosa, como corresponde ao "ceticismo mitigado" de seu autor –, sobre o qual Hume volta a insistir na "Conclusão" da obra, os mortais, enquanto seguem sendo como são, não poderão ser totalmente indiferentes "às imagens do vício e da virtude" que lhes são apresentadas. Aqui, Hume insiste em sua ideia de que a teoria do mérito pessoal ou "amor-próprio" não leva, necessariamente, ao egoísmo ético radical. Pelo menos não enquanto se ajuste e aperfeiçoe o mecanismo de "simpatia" que bloqueia a ameaça egoísta hobbesiana. Mas a teoria do "amor-próprio" tampouco tem por que submergir no cinismo cético mandevilliano, que muito convenientemente esquece que as virtudes sociais não se fundamentam em planos manipuladores dos políticos, mas "na constituição original da mente" (HUME, 1993, p. 83).

Nesta seção enfatizei alguns temas característicos da *Investigação* que podem contribuir para uma maior elucidação de alguns dos problemas formulados por STRAWSON (1961). Não pretendi insinuar que a filosofia de Hume antecipou-se a todas as questões strawsonianas e suas respostas. Simplesmente, tentei preparar o terreno com o objetivo de argumentar, em seguida, de que modo as preocupações levantadas por Strawson supõem a adoção de uma sensibilidade filosófica naturalista alegada – não idêntica, é claro – à humiana. Em suma, a ideia de que o desejo do indivíduo de atingir níveis elevados de realização pessoal não é incompatível, mas supõe, pelo contrário, a existência de uma estrutura de "moralidade social" – baseada por sua vez em algum tipo de *equipamento afetivo comum* – colaboradora nesta aspiração, revela semelhanças significativas entre os dois autores.

## 15.3 Naturalismo, relativismo e simpatia

Um número impressionante de características próprias da concepção humiana da moralidade pode ser anexado às reflexões de Strawson sobre a interrelação entre "os ideais individuais" e "moralidades sociais". Sua enumeração pretende enfatizar o aspecto central de concordância entre os dois autores: uma abordagem naturalista básica acerca do ser humano e sua práxis social. Por enquanto, observe-se que os dois filósofos concordam em tomar como ponto de partida de seus argumentos a experiência, a prática compartilhada, a "vida comum", no sentido de Hume, ao invés de suposições *a priori* sobre as bases da coexistência social.

À sua própria maneira, cada um insiste, além disso, em que o *desejo* de realização pessoal anda de mãos dadas com a "bondade" ou "maldade" – em termos de condições dadas de justiça e injustiça, estabilidade ou instabilidade etc. – das *instituições políticas*. Hume diria que da interação desse desejo com o caráter das instituições vão se forjadando certas "máximas humanitárias" que, no melhor dos casos, à medida que vão se impregnando no coração das pessoas, assim vão diferenciando mais as épocas "civilizadas" dos "tempos de barbárie e ignorância" (HUME, 1993, p. 83).

Ambos os filósofos buscam também fortalecer o contato "civilizado" entre os indivíduos: os dois consideram inata a capacidade destes de responder de maneira não egoísta ou indiferentemente, mas com diferentes graus de interesse, compromisso ou mesmo de afeição genuína pelas vicissitudes de seus semelhantes. Embora não haja em Strawson uma análise detalhada à maneira de Hume do processo de formação das crenças morais, a sua abordagem (exposta em seus trabalhos de 1960, 1961 e 1985) converge para uma interpretação naturalista moderada que é semelhante, dada a sua ênfase no caráter inescapável de tais crenças, à do próprio Hume.

Contra posições racionalistas tanto quanto contra céticas extremas, o ponto de vista naturalista e moderadamente cético de Hume insiste sobretudo no duplo caráter individual e social do gênero humano. Embora, por um lado, esteja o interesse fundamental do "amor próprio" e a utilidade ou ganho pessoal, por outro lado, o mecanismo da "simpatia" projeta o "eu" fora de seus domínios estreitos e egoístas, e o vai introduzindo numa preparação social das "paixões calmas" que o inclina para a solidariedade e para a cooperação com os demais. A presença dessa dupla vertente humiana da vida social não é tão visível em "Moralidade social e ideal individual". No entanto, nesse ensaio se insinua *outra* importante distinção de raízes humianas que Strawson explora

mais claramente em "Liberdade e ressentimento". É oportuno agora fazer uma breve introdução a seu respeito.

Nesse segundo trabalho, Strawson reitera o significado social da comunicação mútua de sentimentos, atitudes e intenções entre as pessoas. Imersos em um intercâmbio social, os indivíduos podem assumir alternadamente duas atitudes que parecem *prima facie* rivais, mas que na realidade se complementam: "A atitude participativa e a atitude objetiva". Ambas são manifestações de um único "comprometimento humano natural com as atitudes interpessoais ordinárias". Esse comprometimento, acrescenta Strawson, é "parte do quadro geral da vida humana" que deve ser pressuposto em cada atitude "objetiva" ou "participativa" a respeito das outras pessoas. Assim, a existência de um quadro de sentimentos compartilhados "é algo que nos é dado com o fato da sociedade humana" (STRAWSON, 1995, p. 48, 52, 65). Sem dúvida, nas palavras acima, há uma visão metafísica geral implícita que guarda relação com os resultados alcançados por Strawson em sua metafísica "descritiva". Recorde-se que esta buscava tornar explicito também, principalmente pelo contraste com a metafísica "revisionista", este quadro conceitualmente básico em virtude do qual os seres humanos organizam a realidade. (STRAWSON, 1963, p. XIII).

Vários dos temas sugeridos nos ensaios de Strawson de 1960 e 1961 encontram uma exposição mais sistemática na versão escrita de suas Conferências Woodbridge de 1983. Nestas, Strawson reconhece seguir mais de perto o Hume naturalista que o Hume cético. Isso significa que sua posição simpatiza com a estratégia naturalista humiana em dois aspectos. Em primeiro lugar, no que parece ser o seu acordo com Hume em outorgar primazia à natureza na formação de certas crenças básicas e em conceder um honroso segundo lugar à razão como corretora e até certo ponto também como tribunal crítico daquelas. Em segundo lugar, mais importante, em insistir em que o âmbito pessoal da motivação da vontade na realidade não conta até que não conecte suas linhas com as atitudes e reações de outros indivíduos. A perspectiva *privada* do indivíduo pode ser associada com o ponto de vista do mero "espectador", enquanto que a segunda – chame-se *pública* – vinculada à "moralidade social" do momento, com o do "participante". É interessante a sugestão de Strawson de que é socialmente improvável encontrar ambas as perspectivas em uma espécie de estado puro. Daí que a questão de saber se não é só permissível, senão necessário, adotar uma modalidade da realidade moral em detrimento da outra, revela-se aos olhos de Strawson como um dilema espúrio. Sua proposta é executar uma "manobra relativizadora" [*relativizing move*], que consiste em admitir que a condição humana *se expressa* – mais

que se *divide* – moral e socialmente, nas duas variantes do "espectador" e do "participante" (STRAWSON, 1985, p. 37-42).[4]

Neste ponto é importante assinalar, em primeiro lugar, que a "manobra relativizadora" mantém um estreito parentesco, *em sua rejeição de uma clara separação entre atores e espectadores morais*, com a dupla dimensão individual e social do ser humano animada por Hume. A partir da perspectiva humiana, assim como é natural que os indivíduos não possam deixar de considerar seus interesses e aspirações mais próprios e privados – por exemplo, no projeto de "formas ideais de vida" –, do mesmo modo a "simpatia" os move de forma natural em busca não só de uma aproximação cooperativa – vantajosa para todos –, senão de um verdadeiro esforço de compreensão racional do comportamento dos estranhos.

A identificação de uma sensibilidade, ou de uma "simpatia" humiana ativa na "manobra relativizadora" de Strawson, permite afirmar que a estratégia naturalista não reducionista (o "católico", "liberal", "humanístico" ou "naturalismo *soft*") nela implícita, vincula-se de maneira sugestiva com o espírito filosófico do autor da *Investigação*. Esse espírito se nutre de outro grupo de aspirações e ideais sociais compartilhados, apesar das diferenças em outros aspectos, por ambos os autores. Entre os mais gerais se incluem alguns já familiares, como o apelo à moderação e ao equilíbrio, assim como a hostilidade contra o rígido dogmatismo racionalista – inimigo natural da pluralidade e da diversidade de "formas ideais de vida" – como em relação ao permissivismo ético ou o estéril gesto cético radical. A "manobra relativizadora" se assemelha à proposta humiana de conceder esferas próprias de realidade e competência tanto à austera e profunda cavilação filosófica como à vida cotidiana prosaica.

Em princípio, não deveria surgir conflito algum entre um naturalismo mais "*extremo*" de inspiração reducionista e outro mais "*moderado*", semelhante ao que em outro contexto temático poderia ser qualificado de elementar "mundo da vida" [*Lebenswelt*]. Para Strawson é fundamental conceder estatuto de cidadania plena a este último, pois é esse naturalismo que possibilita "uma concepção mais rica do real", deixando espaço, por exemplo, para "a moralidade e a responsabilidade moral" (STRAWSON, 1998, p. 168). Da mesma forma, para Hume, um mundo limitado à sua interpretação naturalista extrema por parte do filósofo seria um mundo que só pode provocar nele aquela condição

[4] Independentemente de Hume, outra figura de peso na conformação da abordagem naturalista moderada de Strawson é Wittgenstein. Embora não seja possível fazer isso aqui, procuraremos examinar em outra oportunidade as ideias desse autor em relação à sua influência sobre o naturalismo strawsoniano.

doentia, aludida no *Tratado*, de "melancolia" e "delírio filosófico" – uma condição, convém lembrar, que Hume aconselhava superar, não mediante "a força da razão e da convicção", senão retornando, graças ao contato com o cotidiano, a "uma disposição serenamente jovial" (HUME, 1984, p. 421, 423).

Uma conexão adicional, menos evidente, é a que cabe estabelecer entre as abordagens de Hume e Strawson, com o que James Baillie chamou, referindo-se ao processo mediante o qual a "simpatia" humiana é reforçada por transações sociais, de uma "postura moral" [*moral stance*] (BAILLIE, 2000, p. 189 et seq.). Com base nessa postura, atitudes imediatas de afabilidade (ou aversão) podem ser mais bem processadas ou corrigidas graças a recursos individuais (como a razão e a imaginação) e sociais (tais como a pressão dos colegas e a aquisição de um vocabulário moral comum). Aqui é interessante destacar que a "postura moral" pode ser vista como um recurso, talvez até mesmo como um ardil, *mas já não da razão sozinha, senão de toda a natureza humana*, com o objetivo de facilitar ao máximo a negociação e comprometimento entre as formas individuais de vida e modos coletivos de regulação social.

Do interior dessa natureza partem, estimuladas pelas "incessantes pressões da experiência" (como diz Strawson), autênticas "linhas de comunicação" que contribuem para diminuir a distância tanto entre as pessoas, como entre elas e sua respectiva "moralidade social". Na realidade, não importa que essas linhas sejam agrupadas no núcleo humiano da "simpatia", ou que se pressuponha a sua presença dentro de uma "manobra relativizadora" strawsoniana mais geral. Em ambos os casos, o que parece ser mais importante, para Strawson tanto quanto para Hume, é investir no esforço para complementar mutuamente os âmbitos do "ideal individual" e da "moralidade social".

A "manobra relativizadora" permite evitar, de maneira análoga à "simpatia" humiana, o assentimento dogmático a um ou outro âmbito. Ambos – ideal e moralidade – podem ser vistos como possibilidades válidas de expressão de algo assim como uma mesma "realidade moral", passível de ser apreendida e apreciada de um ponto de vista individual ou social. Mais uma vez, a aceitação de tal dualidade não seria necessariamente motivo de antagonismo entre esses pontos de vista. Precisamente, na frase de Strawson: "Chamar a atenção para a diversidade de pontos de vista morais não é negar a existência do que é unificador ou universal neles" (BAILLIE, 2000, p. 189 et seq.).

É claro que nenhum dos dois domínios do ético e do moral pode surgir de outra coisa senão de um mundo de "atitudes e reações" compartilhadas. Um mundo social que toda pessoa encontra pré-disposto e com o qual terá que se deparar no decorrer de sua vida. Esse mundo não é opcional, e, no entanto, a maneira como se canalizam e estendem tais juízos de valor nascidos de um

intercâmbio de "sentimentos morais" pode ser racionalmente aperfeiçoada – à condição de que exista uma atmosfera de tolerância propícia para isso. Com esse último aspecto, lido a partir de Strawson, ou seja, a preocupação de promover a *tolerância* a respeito das formas de vida e pensamento diferentes daqueles considerados "ideais", a exposição depara-se com outro significativo ponto de convergência entre Strawson e Hume no que se poderia chamar – infelizmente de um modo um tanto altissonante – a função humanística emancipatória da tarefa filosófica em geral, e do ético em particular.[5]

## 15.4 Conclusões

É hora de se referir, com forçada brevidade, a uma crítica recente da abordagem moral humena que também teria implicações para a strawsoniana. Com a sua apresentação esperamos aumentar a clareza, por meio de um contraste, em torno de alguns outros aspectos da abordagem naturalista humiano-strawsoniana aqui esboçada. Alasdair MacIntyre ofereceu em seu seminal *After Virtue* (1984), mas também em obras posteriores, um diagnóstico sombrio da moral e da cultura contemporâneas que ele descobre infectadas de um perigoso individualismo e relativismo éticos. Sua recomendação é voltar a vincular-se à concepção aristotélica renovada da virtude [*areté*]. Não é possível, mas tampouco necessário, reconstruir aqui a substancial argumentação de MacIntyre. É suficiente assinalar que a perspectiva ética de Hume está integrada, segundo ele, no processo geral de fragmentação e colapso moral do Ocidente. Na verdade, pensa MacIntyre, todas as propostas éticas da filosofia moderna não acabam senão representanto tristes "simulacros de moralidade" (MACINTYRE, 1984, p. 1-2).

Por um lado, o problema da leitura de MacIntyre é que ela simplifica muito o oferecimento ético humiano. A exposição geral do presente trabalho enfatizou, em várias ocasiões, o sutil amálgama proposto por Hume de elementos privados como o "amor próprio" ou o "mérito pessoal" com um sincero *interesse benevolente* na felicidade geral de uma comunidade. Essa

---

[5] Nesse mesmo espírito poder-se-ia interpretar a citação final com a qual Strawson finaliza *Skepticism and Naturalism*. Trata-se de um texto de E. Gibbon: "Philosophy alone can boast (and perhaps it is no more than the boast of philosophy) that her gentle hand is able to eradicate from the human mind the latent and deadly principle of fanaticism." [Só a filosofia pode alardear (e talvez não seja mais que um alarde da filosofia) que sua mão gentil é capaz de erradicar da mente humana o princípio latente e fatal do fanatismo] (STRAWSON, 1985, p. 95, tradução nossa).

felicidade vai se configurando no calor de um útil intercâmbio de expectativas e sentimentos. Esse interesse é genuíno em seu próprio direito, e não um resto suspeitoso do que MacIntyre qualifica sem mais de "pressupostos egoístas do século XVIII" (MACINTYRE, 1984, p. 230). Por outro lado, não convence que MacIntyre assinale os benefícios da abordagem aristotélica em grande parte por seu entrelaçamento com uma comunidade e tradição determinadas, mas desqualifique o humiano porque sua própria ligação a uma estrutura social lhe parece, no entanto, suspeitosamente ideológica. Tampouco é persuasiva sua crítica no sentido de que o conceito de virtude se diluiu no cumprimento de regras, como a de justiça, o que forneceria evidência de viés individualista da filosofia moral humiana e moderna em geral.

Finalmente, não se vê o motivo pelo qual o assentimento a uma forma particular de moralidade social *tenha* que ser incompatível com uma "crença substancial no bem do [ser humano]", observação que MacIntyre faz a propósito de Hume e John Rawls (MACINTYRE, 1984, p. 233). Muito menos está claro que todos os filósofos morais do século XVIII que "definiram as virtudes com base em sua relação com as paixões" o tenham feito pressupondo que a sociedade não é uma autêntica comunidade unificada por uma aspiração de *eudaimonia* digna de ser humano, senão "nada mais que uma arena em que os indivíduos buscam assegurar o que é útil ou agradável para eles" (MACINTYRE, 1984, p. 236).

Talvez não seja arriscado demais acrescentar que as perspectivas de MacIntyre e Strawson-Hume propõem modos "incomensuráveis" de visualizar o problema da relação entre a moralidade social e os modos ideais de realização individual. Ou seja, enquanto a primeira perspectiva vê a solução para esse problema no renascimento de *uma* determinada concepção de moralidade à qual está associado *o* fim específico do ser humano; a segunda aposta de preferência na *diversidade* e se atreve a crer que os seres humanos são capazes de acolher, ou pelo menos validar a multiplicidade de ambientes morais distintos dos seus. Com isso, não se estaria acolhendo nem um relativismo extremo nem jogada evasiva alguma da responsabilidade ética e política. Ao contrário, o objetivo que se busca é comprometer as pessoas com a tarefa comum de fortalecer certo tipo de avaliações morais, dirigidas tanto para a promoção da benevolência e da solidariedade como da censura ao egoísmo e ao desinteresse pelos incidentes alheios.

Deve ficar claro, para finalizar, que a crença firme em disposições morais naturais, sobre a qual repousa a abordagem humiano-strawsoniana apresentada aqui, não tem nada a ver com o que John Mackie chamou de crença ingênua, mas potencialmente perigosa em princípios inatos ou leis da natureza suscetíveis

de ser revelados de uma vez para sempre por algo assim como a Razão (ou o Sentimento). É por isso que, desafiada com a tarefa "de encontrar princípios de equidade e modos de estabelecer e fazer cumprir os acordos, sem os quais não podemos ficar juntos" (MACKIE, 2000, p. 273), a razão, acrescenta Mackie, não pode senão recorrer, com o apoio dos melhores "sentimentos morais", ao sempre arriscado recurso da discussão crítica dos problemas. Na medida em que essa discussão pode ocorrer em um ambiente público sólido, pluralista, tolerante e democrático, ver-se-ão cumpridas as condições mínimas que tanto Hume como Strawson estabeleceram, cada um à sua maneira, para limpar o caminho para formas igualmente diversas de florescimento humano.

## Referências


ACERO, J. J. Introducción: Strawson, el análisis filosófico y nuestro equipamiento mental. In: STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento, y otros ensayos.* Tradução de J. J. Acero. Barcelona: Paidós, 1995. p. 9-34.

AIKEN, H. D. (Ed.). *Hume's Moral and Political Philosophy.* New York: Hafner Press, 1948.

BAILLIE, J. *Hume on Morality.* London, New York: Routledge, 2000.

DARWALL, S. Hume and the Invention of Utilitarism. In: STEWART, M. A.; WRIGHT, J. P. (Ed.). *Hume and Hume's Connexions.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995. p. 23-57.

HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago, Lasalle: Open Court, 1998.

HUME, D. [1751] *Investigación sobre los principios de la moral.* Tradução de C. Mellizo. Madrid: Alianza, 1993.

HUME, D. *La norma del gusto y otros ensayos.* Tradução de M. T. Beguiristáin. Barcelona: Península, 1998.

HUME, D. [1739] *Tratado de la naturaleza humana*: Libro I, del entendimiento. Tradução de F. Duque. Madrid: Ediciones Orbis, 1984.

JENKINS, J. J. *Understanding Hume.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

MACINTYRE, A. *After Virtue*: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MACKIE, John. *Ética*: la invención de lo bueno y lo malo. Tradução de T. Fernández Aúz. Barcelona: Gedisa, 2000.

MACNABB D. G. C. *David Hume*: his Theory of Knowledge and Morality. 2. ed. Oxford: Basil Blackwell, 1966.

NORTON, D. F. Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality. In: NORTON, D. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 148-181.

PENELHUM, T. *Hume*. London: Macmillan, 1975.

RODRÍGUEZ, A. R. David Hume y las condiciones de la estabilidad política. *Tópicos*: Revista de Filosofía, México, n. 19, p. 251-274, 2000.

STEWART, J. B. *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992.

STEWART, M. A.; WRIGHT, J. P. (Ed.). *Hume and Hume's Connexions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

STRAWSON, P. F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (1959). New York: Anchor Books, 1963.

STRAWSON, P. F. Skepticism and Naturalism: Some Varieties (The Woodbridge Lectures 1983). New York: Columbia University Press, 1985.

STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*. Tradução de J. J. ACERO. Barcelona: Paidós, 1995.

STRAWSON, P. F. *Análisis y metafísica*: una introducción a la filosofia. Tradução de N. Guasch Guasch. Barcelona: Paidós, 1997.

STRAWSON, P. F. Intellectual Autobiography. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago, Lasalle: Open Court, 1998.

STRAWSON, P. F. Reply to Simon Blackburn. In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago, Lasalle: Open Court, 1998.

VIDARTE, V. S. Introducción: P. F. Strawson, un metafísico tolerante. In: STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*. Tradução de J. J. ACERO. Barcelona: Paidós, 1995. p. 11-39.

WERTZ, S. K. *Between Hume's Philosophy and History*: Historical Theory and Practice. Lanham: University Press of America, 2000.

# Parte II

• • •

# 16

# Liberdade e ressentimento*

*P. F. Strawson*
Tradução: *Jaimir Conte*

## 1

Alguns filósofos dizem que não sabem qual é a tese do determinismo. Outros dizem, ou dão a entender, que sabem qual é. Dentre estes, alguns – possivelmente os pessimistas – afirmam que se a tese é verdadeira, então os conceitos de obrigação e responsabilidade moral não têm realmente aplicação, e as práticas de punir e culpar, de expressar condenação e aprovação moral, são realmente injustificadas. Outros – possivelmente os otimistas – afirmam que esses conceitos e práticas não perdem de modo algum sua *raison d'être* se a tese do determinismo é verdadeira. Alguns sustentam inclusive que a justificação desses conceitos e práticas requer que a tese seja verdadeira. Existe outra opinião que é frequentemente menos proclamada: a opinião, poder-se-ia dizer, do genuíno cético moral. De acordo com ela, as noções de culpa moral, de censura, de responsabilidade moral são inerentemente confusas e isso é algo que podemos ver se considerarmos as consequências, seja da verdade do determinismo, seja de sua falsidade. Os defensores dessa opinião concordam com os pessimistas que essas noções carecem de aplicação se o determinismo é verdadeiro, e simplesmente acrescentam que elas carecem igualmente de aplicação se o determinismo é falso. Se me perguntarem a qual desses partidos pertenço, devo dizer que ao primeiro deles, ao partido daqueles que não

---

* Título original: "Freedom and Resentment". Publicado originalmente em *Proceedings of the British Academy*, v. 48, 1960. Republicado em: STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Londres: Methuen, 1974. [Routledge, 2008, p. 2-28]. Agradecemos a Galen Strawson por autorizar a publicação desta tradução.

sabem qual é a tese do determinismo. Mas isso não me impede de ter alguma simpatia em relação aos demais, e um desejo de reconciliá-los. Não deveria a ignorância, falando de maneira racional, inibir essas simpatias? Bem, ainda que de maneira obscura, temos alguma ideia vaga – alguma noção desse tipo de coisa de que se fala. Esta conferência pretende dar um passo em direção a essa reconciliação; por isso é provável que pareça equivocada para todos.

Mas, existe alguma possibilidade de reconciliação, a respeito do determinismo, entre posições tão claramente opostas como as dos pessimistas e as dos otimistas? Bem, poderia haver uma retratação formal de uma parte em troca de uma concessão substancial por parte da outra. Assim, suponhamos que a posição do otimista fosse exposta da seguinte maneira: (1) que os fatos, tal como os conhecemos, não mostram que o determinismo seja falso; (2) os fatos tal como os conhecemos fornecem uma base adequada para os conceitos e práticas que o pessimista sente que estão em perigo pela possibilidade de o determinismo ser verdadeiro. Ora, pode ser que o otimista esteja certo em relação a isso, mas que esteja propenso a dar uma explicação inadequada dos fatos tal como os conhecemos, e de como eles constituem uma base adequada para os conceitos e práticas problemáticos; que as razões que ele fornece para a adequação dessa base sejam elas mesmas inadequadas e omitam algo vital. Pode ser que o pessimista esteja justamente ansioso para incorporar essa coisa vital e que, levado pela sua ansiedade, sinta que tem que ir além dos fatos tal como os conhecemos; sinta que a coisa vital pode ser assegurada somente se, para além dos fatos como os conhecemos, exista o fato ulterior de que o determinismo é falso. Não poderia *ele* ver-se forçado a fazer uma retratação formal em troca de uma concessão vital?

## 2

Permitam que me estenda muito brevemente sobre isso de forma preliminar. Alguns dos otimistas sobre o determinismo assinalam a eficácia das práticas do castigo, e da condenação e aprovação moral, na regulação do comportamento de formas socialmente desejáveis.[1] Pelo fato de sua eficácia, sugerem, há uma base adequada para essas práticas; e esse fato certamente não mostra que o determinismo seja falso. A isso o pessimista replica, de imediato, que o castigo *justo* e a condenação *moral* implicam culpa moral, e que a culpa moral implica a responsabilidade moral, e a responsabilidade moral implica

[1] Cf. P. H. Nowell-Smith, "Freewill and Moral Responsability", *Mind*, v. LVII, 1948.

a liberdade, e a liberdade implica a falsidade do determinismo. A isso os otimistas costumam responder, por sua vez, que é verdade que, num certo sentido, essas práticas requerem a liberdade, e que a existência da liberdade nesse sentido é um dos fatos que conhecemos. Mas "liberdade" não significa aqui senão a ausência de certas condições cuja presença tornaria a condenação e o castigo moral inapropriados. Eles têm em mente condições como a coação dos demais, incapacidade inata, insanidade ou outras formas menos extremas de desordem psicológica, ou a existência de circunstâncias nas quais fazer qualquer outra escolha seria moralmente inadmissível ou algo que seria demais esperar de qualquer homem. A essa lista eles se veem forçados a acrescentar outros fatores que, sem serem exatamente limitações da liberdade, também podem tornar a condenação ou o castigo moral inapropriados ou mitigar sua força: por exemplo, algumas formas de ignorância, erro ou acidente. E afirmam que a razão geral pela qual a condenação ou o castigo moral são inapropriados, quando esses fatores ou condições estão presentes, é que as práticas em questão serão em geral meios eficazes de regular o comportamento somente nos casos em que esses fatores *não* estão presentes. Assim sendo, o pessimista admite que os fatos que conhecemos incluem a existência da liberdade, a ocorrência de casos de ação livre, no sentido negativo que o otimista reconhece; e admite, ou melhor, insiste, que a existência da liberdade neste sentido é compatível com a verdade do determinismo. O que é então que o pessimista pensa que está faltando? Quando ele trata de responder a essa questão, sua linguagem tende a alternar-se entre o muito e o muito pouco familiar.[2] Assim, ele pode dizer, o que é bastante familiar, que o homem que é suscetível de castigo justificado, de culpa ou condenação moral, deve realmente *merecê-los*; e acrescentar, talvez, que, no caso pelo menos em que ele é culpado por uma ação positiva em vez de por uma omissão, a condição de que realmente mereça ser censurado é algo que vai além das liberdades negativas que o otimista reconhece. É, digamos, uma identificação genuinamente livre da vontade com o ato. E essa condição é incompatível com a verdade do determinismo.

O otimista convencional, ainda que conciliador, não precisa renunciar. Ele pode dizer: bem, as pessoas muitas vezes decidem fazer coisas, realmente têm a intenção de fazer o que fazem; sabem exatamente o que estão fazendo ao fazer o que fazem; as razões que elas pensam que têm para fazer o que fazem são realmente suas razões e não suas racionalizações. Esses fatos, também, se incluem entre os fatos tais como os conhecemos. Se isso é o que você quer

---

[2] Como Nowell-Smith assinalou num artigo posterior: "Determinists and Libertarians", *Mind*, v. LXIII, p. 317-337, 1954.

dizer com liberdade – a identificação da vontade com o ato – então a liberdade pode mais uma vez ser admitida. Mas, por outro lado, essa admissão é compatível com a verdade da tese determinista. Pois não se seguiria dessa tese que ninguém decide nada; que ninguém nunca faz nada intencionalmente; que seja falso que algumas vezes as pessoas sabem perfeitamente bem o que estão fazendo. Tentarei definir a liberdade negativamente. Você deseja lhe dar um aspecto mais positivo. Mas vem a ser a mesma coisa. Ninguém nega a liberdade nesse sentido, ou nesses sentidos, e ninguém afirma que a existência de liberdade nesses sentidos mostra que o determinismo seja falso.

Mas é aqui que se pode mostrar a lacuna que existe na explicação otimista. Pois se pode supor que o pessimista pergunte: Mas *por que* a liberdade nesse sentido justifica a culpa etc.? Você me mostra primeiro a face negativa, e em seguida a face positiva de uma liberdade que ninguém contesta. Mas a única razão que você forneceu para as práticas da condenação e do castigo moral, nos casos em que essa liberdade está presente, é a eficácia dessas práticas para regular o comportamento de formas socialmente desejáveis. Mas essa não é uma base suficiente, nem mesmo o *tipo* correto de base, dessas práticas como nós as entendemos.

Então, neste ponto não é provável que meu otimista, sendo o tipo de homem que é, invoque agora uma intuição de adequação nesse caso. Então ele realmente não tem mais nada a dizer. E meu pessimista, sendo o tipo de homem que é, tem apenas uma coisa a mais a dizer, isto é, que a admissibilidade dessas práticas, como as entendemos, exige outro tipo de liberdade: o tipo que exige, por sua vez, a falsidade da tese do determinismo. Mas não poderíamos induzir o pessimista a deixar de dizer isso e permitir que o otimista diga alguma coisa a mais?

## 3

Mencionei o castigo e a condenação e aprovação moral, e é a propósito dessas práticas ou atitudes que se sente que a controvérsia entre os otimistas e os pessimistas – ou, se alguém é um pessimista, a controvérsia entre os deterministas e os libertários, é particularmente importante. Mas não é dessas práticas e atitudes que me proponho, a princípio, a falar. Essas práticas ou atitudes permitem, se é que não implicam, certo distanciamento das ações ou agentes que são seus objetos. Desejo falar, pelo menos a princípio, de algo diferente: das atitudes e reações não distanciadas das pessoas diretamente envolvidas nas relações com os outros; das atitudes e reações das partes ofendidas e de seus beneficiários; de coisas como gratidão, ressentimento, perdão, amor e

sentimentos feridos. Talvez alguma coisa semelhante à controvérsia entre os otimistas e os pessimistas surja também nesse terreno vizinho; e uma vez que nesse terreno não são tantos os que disputam, a controvérsia pode aqui ser mais facilmente resolvida. E se ela é resolvida aqui, então pode se tornar mais fácil resolvê-la neste outro terreno cheio de contendores.

O que eu tenho a dizer consiste, em grande medida, em lugares-comuns. Assim, minha linguagem, como em geral a dos lugares-comuns, será bem pouco científica e imprecisa. O lugar-comum central sobre o qual desejo insistir é a grande importância que atribuímos às atitudes e intenções que outros seres humanos adotam em relação a nós, e sobre o quanto nossos sentimentos e reações pessoais dependem de, ou envolvem, nossas crenças acerca dessas atitudes e intenções. Não posso oferecer uma descrição simples do campo de fenômenos no centro do qual está essa verdade comum, pois o campo é demasiado complexo. Há muita literatura imaginativa dedicada a explorar suas complexidades; e dispomos de um amplo vocabulário para esse propósito. Existem estilos que simplificam de uma forma geral sua abordagem. Assim, como o fez La Rochefoucauld, podemos colocar no centro da imagem o amor próprio, a autoestima ou a vaidade e assinalar o quanto a estima pode nos reconfortar, ou a indiferença ou o desprezo dos demais nos ferir. Empregando outro jargão, podemos falar de nossa necessidade de amor, e da perda de segurança que decorre do fato de não o recebermos, ou, por outro lado, do respeito humano a si mesmo e de sua conexão com o reconhecimento da dignidade individual. Essas simplificações são úteis para mim somente se me ajudam a sublinhar o quanto valorizamos, o quanto realmente nos importa, que as ações das outras pessoas – e em particular de *algumas* outras pessoas – reflitam para nós atitudes de boa vontade, afeto ou estima, por um lado, ou desprezo, indiferença ou malevolência, por outro. Se alguém pisa na minha mão acidentalmente enquanto está tentando me ajudar, a dor poderá não ser menos aguda do que se ele pisa nela com desrespeitosa desconsideração de minha existência ou com desejo malevolente de me ferir. Mas, em geral, no segundo caso sentirei um tipo e grau de ressentimento que não sentirei no primeiro. Se as ações de alguém servem para eu tirar uma vantagem que desejo, então me beneficiam em qualquer caso; mas se sua intenção é que me beneficiem por causa de sua boa vontade geral em relação a mim, sentirei com razão uma gratidão que não sentiria de modo algum se o benefício fosse uma consequência incidental, não desejada ou inclusive lamentada por ele, de algum plano de ação com um objetivo diferente.

Esses exemplos são de ações que conferem benefícios ou que infligem danos além dos conferidos ou infligidos pela mera manifestação da atitude

e da intenção mesmas. Também deveríamos considerar em quanto de nosso comportamento o benefício ou o dano reside principal ou inteiramente na manifestação da atitude mesma. Isso ocorre, por um lado, com as boas maneiras e com muito do que chamamos amabilidade; e, por outro, com a rudeza deliberada, com a indiferença estudada e com o insulto.

Além do ressentimento e da gratidão, acabo de mencionar o perdão. Na filosofia moral atual esse tema está bastante fora de moda; mas ser perdoado é algo que às vezes pedimos, e perdoar é algo que às vezes fazemos. Pedir para ser perdoado é em parte reconhecer que a atitude revelada em nossas ações era tal que poderia propriamente produzir ressentimento e em parte é repudiar essa atitude para o futuro (ou pelo menos para o futuro imediato); e perdoar é aceitar o repúdio e renunciar ao ressentimento.

Deveríamos pensar que são muitos os tipos diferentes de relação que podemos ter com outras pessoas: como participantes de um interesse comum; como membros da mesma família, como colegas; como amigos; como amantes; como partes fortuitas de uma enorme gama de transações e encontros. Então deveríamos pensar, a respeito de cada uma dessas relações, assim como de outras, no tipo de importância que damos às atitudes e intenções em relação a nós mesmos daqueles que mantém essas relações conosco, e nos tipos de atitudes e sentimentos *reativos* aos quais somos propensos. Em geral, esperamos algum grau de boa vontade ou estima por parte daqueles que mantém essas relações conosco, embora as formas que exigimos que adotem possam variar amplamente de caso a caso. A gama e a intensidade das atitudes *reativas* diante da boa vontade, sua ausência ou seu oposto não variam menos. Mencionei, especificamente, o ressentimento e a gratidão; trata-se de um par de atitudes que se opõem de uma maneira útil. Mas, como é natural, há todo um contínuo de atitudes e sentimentos reativos que se estendem aos dois lados destas e – a que é a área mais confortável – entre as duas.

O objeto desses lugares-comuns é o de tratar de manter diante de nossas mentes algo que é fácil de esquecer quando nos ocupamos com a filosofia, especialmente em nosso frio estilo contemporâneo, ou seja, como é na realidade manter relações interpessoais comuns, indo das mais íntimas até as mais casuais.

## 4

Uma coisa é perguntar pelas causas gerais dessas atitudes reativas, às quais aludi; outra é perguntar pelas variações às quais estão sujeitas, pelas

condições particulares em que parecem ou não parecem naturais, razoáveis ou apropriadas; e uma terceira é perguntar como seria, como *é*, não sofrê-las. Não estou muito preocupado com a primeira pergunta, mas sim com a segunda, e talvez ainda mais com a terceira.

Consideremos, então, ocasiões de ressentimento: situações nas quais uma pessoa é ofendida ou ferida pela ação de outra e nas quais, na ausência de considerações especiais, pode esperar-se de maneira natural ou normal que a pessoa ofendida sinta ressentimento. A seguir, consideraremos que tipo de considerações especiais poder-se-ia esperar para modificar ou aplacar esse sentimento, ou eliminá-lo completamente. Não é necessário dizer quão multifárias são essas considerações. Mas, para o meu propósito, eu penso que elas podem ser, em linhas gerais, divididas em duas classes. Ao primeiro grupo pertencem todas aquelas que poderiam dar lugar ao emprego de expressões como "Ele não pretendia", "Não havia se dado conta", "Não sabia"; e também todas aquelas que poderiam dar lugar ao uso da frase "Ele não pôde evitá-lo", quando esta é apoiada por frases como "Ele foi compelido", "Tinha que fazê-lo", "Era a única maneira", "Não lhe deixaram alternativa" etc. Obviamente, essas diversas desculpas, e os tipos de situações nas quais resultariam apropriadas, diferem entre si de formas impressionantes e importantes. Mas, para meu presente propósito, têm em comum algo ainda mais importante. Nenhuma delas nos convida a suspender, em relação ao agente, nem no momento de sua ação nem em geral, nossas atitudes reativas comuns. Não nos convidam a considerar o *agente* como alguém a respeito do qual essas atitudes são, de algum modo, inapropriadas. Convidam a considerar a *ofensa* como algo a respeito do qual uma dessas atitudes em particular é inapropriada. Não nos convidam a ver o *agente* mais do que como agente plenamente responsável. Elas nos convidam a que vejamos a *ofensa* como algo pelo qual ele não era plenamente, ou nem sequer em absoluto, responsável. Não sugerem que o agente seja de forma alguma um objeto inapropriado desse tipo de exigência de boa vontade ou estima que é refletida em nossas atitudes reativas comuns. Em vez disso, sugerem que o fato da ofensa não era incompatível neste caso com a satisfação da exigência; que o fato da ofensa era totalmente consistente com que a atitude e intenções do agente fossem precisamente as que tinham de ser.[3] O agente simplesmente ignorava o dano que estava causando, ou havia perdido o equilíbrio por ter sido compelido ou, de maneira relutante, tinha que

[3] Talvez elas não sejam em todos os casos *precisamente* o que pedimos que sejam, mas *não* precisamente em qualquer caso o que pedimos que não sejam. Para o que busco agora, estas diferenças não importam.

causar a ofensa por razões que superavam sua relutância. O oferecimento pelo agente de desculpas semelhantes e sua aceitação pela vítima são coisas que de modo algum se opõem a, ou ficam fora do contexto das relações interpessoais ordinárias e da manifestação das atitudes reativas comuns. Quando as coisas dão errado, e as situações se complicam, a desculpa é um elemento essencial e integrante das transações que são a vida dessas relações.

O segundo grupo de considerações é muito diferente. Eu as dividirei em dois subgrupos dos quais o primeiro é muito menos importante que o segundo. Em relação ao primeiro subgrupo podemos pensar em enunciados como "Ele não era o mesmo", "Ultimamente ele esteve sob uma grande pressão", "Agiu sob sugestão pós-hipnótica"; em relação ao segundo, podemos pensar em "É apenas uma criança", "É um esquizofrênico sem solução", "Sua mente tem sido sistematicamente pervertida", "Isso é um comportamento puramente compulsivo de sua parte". Essas desculpas, tais como se apresentam, diferentemente das de meu primeiro grupo geral, convidam a suspender nossas atitudes reativas comuns em relação ao agente, seja no momento de sua ação, seja sempre. Não nos convidam a ver a ação do agente de uma maneira consistente com a plena retenção das atitudes interpessoais habituais e meramente inconsistente com uma atitude particular. Convidam a ver o próprio agente a uma luz diferente daquela a que normalmente veríamos alguém que agiu como ele agiu. Não me deterei no primeiro subgrupo de casos. Embora eles talvez suscitem, em curto prazo, perguntas análogas às que dão origem, em longo prazo, o segundo subgrupo, podemos deixá-las de lado sem considerar aquelas questões, tomando a sugestiva frase "Não era ele mesmo", com a seriedade que, apesar de sua comicidade lógica, merece. Não teremos ressentimento em relação a uma pessoa que ela é por causa da ação feita pela pessoa que ela não é; ou, no mínimo, sentiremos menos. Normalmente teremos de tratar com essa pessoa em circunstâncias de tensão normal; por isso, quando age da maneira como o faz em circunstâncias de tensão anormal, não sentiremos em relação a ela o mesmo que teríamos sentido se tivesse agido assim como o fez em circunstâncias de tensão normal.

O segundo e mais importante subgrupo de casos permite que as circunstâncias sejam normais, mas apresenta o agente como psicologicamente anormal, ou como moralmente imaturo. O agente era ele mesmo, mas é pervertido ou transtornado, neurótico ou simplesmente uma criança. Quando vemos alguém sob uma perspectiva como essa, todas as nossas atitudes reativas tendem a modificar-se profundamente. Devo tratar aqui em termos de dicotomias toscas e ignorar as sempre interessantes e sempre iluminadoras variedades de casos. O que desejo comparar é a atitude (ou gama de atitudes)

de envolvimento ou participação numa relação humana, por um lado, com o que poderia denominar-se a atitude (ou gama) objetiva (de atitudes) em relação a um outro ser humano, por outro. Inclusive em uma mesma situação, acrescentarei, nenhuma dela *exclui* as demais; mas são profundamente *opostas* entre si. A adoção da atitude objetiva em relação a outro ser humano consiste em vê-lo, talvez, como um objeto de política social, como sujeito a quem, em um sentido muito amplo, caberia submeter a um tratamento; como alguém que certamente deve ser levado em conta, talvez tomando medidas preventivas; a ser controlado, tratado ou treinado; talvez simplesmente a ser evitado, embora *esta* perífrase não seja característica dos casos de atitude objetiva. A atitude objetiva pode ser emocionalmente matizada de muitas maneiras, mas não de todas as maneiras: ela pode incluir repulsa ou medo, pode incluir piedade ou inclusive amor, ainda que nem todas as classes de amor. Mas não pode incluir a gama de atitudes e sentimentos reativos que são próprios ao envolvimento e à participação nas relações humanas interpessoais com outros; não pode incluir o ressentimento, a gratidão, o perdão, a ira ou o gênero de amor que dois adultos sentem às vezes, reciprocamente, um pelo outro. Se sua atitude em relação a alguém é totalmente objetiva, então, ainda que você possa lutar com ele, e ainda que você possa falar com ele, e ainda que, inclusive, vocês sejam partes opostas em uma negociação, você não brigará com ele. No máximo, fingirá que está brigando ou discutindo.

Portanto, ver alguém como um ser pervertido ou transtornado ou compulsivo em seu comportamento, ou como peculiarmente infeliz nas circunstâncias em que se formou, é tender em alguma medida a situá-lo à margem das atitudes reativas de participação normal por parte de quem assim o vê e, tende a promover, ao menos no mundo civilizado, atitudes objetivas. Mas há algo curioso a acrescentar a isso. A atitude objetiva não é apenas algo no que naturalmente tendemos a cair em casos como esses, onde as atitudes participativas são parcial ou totalmente inibidas por anormalidades ou por falta de maturidade. É algo que está disponível também como um recurso em outros casos. Olhamos com um olhar objetivo o comportamento compulsivo do neurótico ou a conduta aborrecida de uma criança pequena, pensando em termos de tratamento ou treinamento. Mas às vezes *podemos* ver a conduta do sujeito normal e maduro com algo que difere muito pouco desse mesmo olhar. *Temos* este recurso e podemos às vezes empregá-lo: como refúgio, digamos, diante das tensões do comprometimento, como uma ajuda tática ou simplesmente por curiosidade intelectual. Sendo humanos, não podemos, em uma situação normal, fazer isso por muito tempo, ou sempre. Se as tensões do comprometimento, por exemplo, continuam sendo muito grandes, então

temos de fazer alguma coisa diferente – cortar a relação, por exemplo. Mas o que é mais interessante acima de tudo é a tensão que existe, em nós, entre a atitude participativa e a atitude objetiva. Alguém poderia se sentir tentado a dizer: entre nossa humanidade e nossa inteligência. Mas dizer isso seria distorcer ambas as noções.

O que denominei de atitudes reativas de participação são essencialmente reações humanas naturais diante da boa ou má vontade ou diante da indiferença dos demais, conforme se manifestam em *suas* atitudes e ações. A pergunta que temos que fazer é: Que efeito teria, ou haveria de ter, a aceitação da verdade de uma tese geral do determinismo sobre essas atitudes reativas? Mais especificamente, levaria, ou deveria levar, a aceitação da verdade da tese ao enfraquecimento ou à rejeição de tais atitudes? Significaria, ou deveria significar, o fim da gratidão, do ressentimento e do perdão, de todos os amores adultos correspondidos, de todos os antagonismos essencialmente *pessoais*?

Agora, como posso responder, e mesmo fazer essa pergunta sem conhecer *exatamente* qual é a tese do determinismo? Bem, existe uma coisa que sabemos: que se há uma tese coerente do determinismo, então deve haver um sentido de "determinado" tal que, se esta tese for verdadeira, então todo o comportamento, qualquer que seja, está determinado nesse sentido. Recordando isso podemos considerar ao menos que possibilidades se acham formalmente abertas, e então talvez vejamos que a pergunta pode ser respondida *sem* que se conheça exatamente qual é a tese do determinismo. Podemos considerar que possibilidades estão abertas, porque temos já diante de nós uma explicação das formas em que as atitudes reativas particulares, ou as atitudes reativas em geral, podem ser, e, às vezes, julgamos que deveriam ser, inibidas. Assim, examinei anteriormente um grupo de considerações que tendem a inibir, e julgamos que deveriam inibir, o ressentimento, em particular casos concretos nos quais um agente causa uma ofensa, sem que por isso inibam em geral as atitudes reativas em relação ao agente. Obviamente, este grupo de considerações não pode, estritamente, ser pertinente à questão, pois a questão diz respeito às atitudes reativas em geral. Mas o ressentimento tem um interesse particular; assim vale a pena acrescentar que nunca se afirmou que seja uma consequência da verdade do determinismo que uma ou outra *dessas* considerações esteja vigente sempre que um agente cause um dano; nem que se segue da verdade do determinismo que quem causa dano *ou bem* ignora simplesmente que o causa *ou bem* tem razões imperativas para aquiescer relutantemente em infligi-lo *ou bem*... etc. O predomínio desse feliz estado de coisas não seria uma consequência do reinado do determinismo universal, senão do reinado da boa vontade universal. Não podemos, então, encontrar

aqui a possibilidade de uma resposta afirmativa à nossa pergunta, nem sequer para o caso particular do ressentimento.

A seguir observarei que a atitude participativa, e as atitudes reativas pessoais em geral, tendem a dar lugar, e as pessoas civilizadas julgam que deveriam dar lugar, às atitudes objetivas, precisamente na medida em que o agente é visto como excluído das relações humanas adultas ordinárias por alguma anormalidade psicológica profundamente enraizada, ou simplesmente por ser uma criança. Mas não pode ser consequência de nenhuma tese que não seja ela mesma autocontraditória que a anormalidade é a condição universal.

Agora, poderia parecer que essa rejeição é uma saída muito fácil; e num certo sentido ela é. Mas o que se rejeita muito rapidamente nessa rejeição é o que se admite na única forma possível de resposta afirmativa que resta. Podemos às vezes, e em parte já observei isso, enfocar os casos normais (aqueles que classificamos como "normais") da maneira objetiva como temos aprendido a ver certos casos classificados de anormais. E nossa pergunta se reduz a esta: a aceitação da tese determinista poderia, ou deveria, nos levar sempre a ver todo mundo exclusivamente dessa maneira? Pois esta é a única condição sob a qual vale a pena considerar se a aceitação do determinismo poderia levar ao enfraquecimento ou à rejeição das atitudes reativas de participação.

Não parece autocontraditório supor que isso possa ocorrer. Por conseguinte, suponho que devemos dizer que não é absolutamente inconcebível que deva ocorrer. Mas estou fortemente inclinado a pensar que, tal como somos, é praticamente inconcebível para nós. O comprometimento humano de participação nas relações interpessoais ordinárias, eu penso, é muito íntima e profundamente enraizado para que levemos a sério o pensamento de que uma convicção teórica geral possa mudar tanto nosso mundo que já não haja nele mais relações interpessoais tal como normalmente as entendemos; e estar envolvido nas relações interpessoais tal como normalmente as entendemos é estar exposto à gama de atitudes e sentimentos reativos que está em questão.

Eis aqui, então, parte da resposta a nossa pergunta. Uma objetividade sustentada na atitude interpessoal, e o isolamento humano que isso implicaria, não parece ser algo de que os seres humanos sejamos capazes, mesmo que houvesse alguma verdade geral que lhe servisse de fundamento teórico. Mas isso não é tudo. Há um ponto adicional implícito no que foi dito que é preciso tornar explícito. Excepcionalmente, disse, podemos ter vínculos diretos com os seres humanos sem que exista grau algum de envolvimento pessoal, tratando-os simplesmente como criaturas que podem ser conduzidas segundo seus próprios interesses, segundo os nossos próprios ou os da sociedade – e estes podem inclusive coincidir com os seus próprios interesses. No caso

extremo da perturbação mental, é fácil ver a conexão entre a possibilidade de uma atitude totalmente objetiva e a impossibilidade do que entendemos por relações interpessoais ordinárias. Dada esta segunda impossibilidade, não se dispõe de nenhuma outra atitude civilizada senão a de ver a pessoa transtornada simplesmente como algo que deve ser compreendido e controlado da maneira mais desejável. Vê-la fora do alcance das relações interpessoais é já, para a pessoa civilizada, vê-la dessa maneira. Por razões táticas ou de autoproteção, podemos ter ocasião, com o tempo talvez, de adotar uma atitude fundamentalmente similar àquela que adotamos diante de um ser humano "normal"; ou seja, concentrando-nos em compreender "como funciona", com uma perspectiva de determinar a tática que teremos de seguir, ou encontrar nessa mesma compreensão alívio para as tensões do envolvimento. Ora, é certamente verdadeiro que no caso do sujeito anormal, embora não no caso do normal, nossa adoção da atitude objetiva é uma consequência de vermos o agente como *incapacitado* em alguns ou em todos os aspectos para as relações interpessoais ordinárias. Ele se encontra assim incapacitado, talvez, pelo fato de que sua imagem da realidade seja pura fantasia; de que, em certo sentido, ele não vive de modo algum no mundo real; ou pelo fato de que seu comportamento consiste, em parte, em uma atuação pouco realista e dirigida por propósitos inconscientes; ou pelo fato de que seja um idiota, ou um idiota moral. Mas há algo mais que, *por* ser verdadeiro, certamente *não* é igualmente verdadeiro. E é que há um sentido de "determinado" tal que (1) se o determinismo é verdadeiro, todo o comportamento é determinado nesse sentido; e (2) o determinismo poderia ser verdadeiro; ou seja, não seria inconsistente com os fatos, tais como os consideramos, supor que todo o comportamento poderia estar determinado nesse sentido; e (3) a adoção por nossa parte da atitude objetiva em relação ao sujeito anormal seria o resultado de aceitar primeiro a crença de que o comportamento, ou a parte relevante do comportamento, do ser humano em questão *é* determinado nesse sentido. Nem no caso do sujeito normal, portanto, nem no caso do anormal é verdadeiro que, quando adotamos uma atitude objetiva, fazemos isso *porque* tenhamos tal crença. Assim, minha resposta tem duas partes. A primeira é que não podemos nos ver seriamente a nós mesmos adotando em relação aos outros uma atitude de completa objetividade como resultado da convicção teórica da verdade do determinismo; e a segunda é que, quando de fato adotamos semelhante atitude em um caso particular, que façamos isso não é consequência de uma convicção teórica que poderíamos chamar de "Determinismo do caso concreto", mas é uma consequência de que, por razões diferentes em diferentes casos, abandonamos nossas atitudes interpessoais ordinárias.

Poder-se-ia dizer que tudo isso deixa sem resposta a pergunta real e que não podemos esperar respondê-la sem saber exatamente qual é a tese do determinismo. Pois a pergunta real não é uma pergunta acerca do que efetivamente fazemos, ou do por que o fazemos. Nem sequer é uma pergunta acerca do que *de fato* faríamos se uma determinada convicção teórica obtivesse aceitação geral. É uma pergunta acerca do que seria *racional* fazer se o determinismo fosse verdadeiro, uma pergunta sobre a justificação racional das atitudes interpessoais ordinárias em geral. A isso responderei, em primeiro lugar, que tal pergunta poderia parecer real unicamente a quem tenha falhado completamente em compreender o significado da resposta precedente: o fato de nosso comprometimento humano natural com as atitudes interpessoais ordinárias. Esse comprometimento é parte do quadro geral da vida humana, não algo que se apresenta ocasionalmente para revisão, quando dentro deste quadro se apresentam para revisão casos particulares. E responderei, em segundo lugar, que se pudéssemos imaginar o que não está em nossas mãos fazer, ou seja, escolher a respeito desse assunto, então poderíamos escolher racionalmente apenas à luz de um cálculo dos ganhos e das perdas para a vida humana, de seu enriquecimento ou de seu empobrecimento; e a verdade ou falsidade de uma tese geral do determinismo não incidiria sobre a racionalidade *dessa* escolha.[4]

## 5

O motivo de discutirmos as atitudes reativas em sua relação, ou falta de relação, com a tese do determinismo era a de nos situarmos, se possível, mais próximos de uma posição de compromisso em uma área onde o debate é muito mais comum. Não discutirei agora as atitudes reativas que sejam essencialmente as das partes ofendidas ou as dos beneficiados. Discutirei as atitudes reativas que não são, nem essencial nem sequer incidentalmente, as dos ofendidos ou dos beneficiados, mas que, não obstante, sustentarei, são

[4] A pergunta, então, acerca da conexão entre a racionalidade e a adoção da atitude objetiva em relação aos demais está mal colocada quando se faz que pareça dependente da questão do determinismo. Mas há outra pergunta que se deveria fazer, ainda que seja apenas para distingui-la daquela que está mal colocada. Completamente à margem do tema do determinismo, não se poderia dizer que deveríamos estar proporcionalmente mais próximos de sermos criaturas puramente racionais, uma vez que nossa relação com os demais estaria de fato dominada pela atitude objetiva? Penso que isso poderia ser dito, só que teria que acrescentar, uma vez mais, que se semelhante escolha fosse possível, não seria necessariamente racional escolher ser mais puramente racionais do que o somos.

semelhantes àquelas de que já tratei. Coloquei o ressentimento no centro da discussão precedente. Colocarei a indignação moral – ou, em termos mais fracos, a desaprovação moral – no centro da discussão atual.

As atitudes reativas que discuti até agora são essencialmente reações à qualidade da vontade dos demais em relação a nós mesmos, tal como se manifestam em seu comportamento; a sua boa ou má vontade, a sua indiferença ou falta de interesse. Assim, o ressentimento, ou o que chamei de ressentimento, é uma reação à ofensa ou à indiferença. As atitudes reativas que agora discutirei poderiam ser descritas como as atitudes compreensivas, vicárias, impessoais, desinteressadas ou gerais, análogas das atitudes reativas que já examinei. São reações às qualidades da vontade dos demais, não em relação a nós mesmos, mas em relação aos demais. Por causa desse caráter impessoal ou vicário, damos a elas nomes diferentes. Assim, de alguém que experimenta o análogo vicário do ressentimento se diz que está indignado e exprime desaprovação, ou que está moralmente indignado e exprime desaprovação. O que temos aqui, por assim dizer, é o ressentimento em nome de outro, onde nem o interesse próprio nem a própria dignidade estão implicados; e é esse caráter impessoal ou recíproco da atitude, somado aos demais, o que lhe outorga a qualificação de "moral". Tanto minha descrição dessas atitudes como o nome que lhes dei são, em um aspecto importante, um pouco equívocos. Não é que estas atitudes sejam essencialmente vicárias – alguém pode sentir indignação por conta própria – mas que são essencialmente suscetíveis de ser vicárias. Contudo, conservarei o nome pelo que ele sugere, e espero que o que haja nele de equívoco seja corrigido daqui em diante.

As atitudes reativas pessoais repousam sobre, e refletem, uma expectativa e uma demanda de manifestação de certo grau de boa vontade ou consideração por parte dos demais seres humanos em relação a nós mesmos; ou, pelo menos, na expectativa e na exigência de que não se manifestará má vontade ativa nem desinteresse ou indiferença. (O que, nos casos particulares, *contará* como manifestação de boa ou má vontade ou desinteresse variará de acordo com a particular relação que tivermos com outro ser humano.) As atitudes análogas generalizadas ou vicárias das atitudes reativas pessoais repousam sobre, e refletem, exatamente a mesma expectativa ou demanda, mas de uma forma generalizada; ou seja, repousam sobre, e refletem, a demanda pela manifestação de um grau razoável de boa vontade ou de interesse, por parte dos demais, não simplesmente em relação a um mesmo, senão em relação a todos aqueles em cujo nome pode sentir-se indignação moral, isto é, e como agora pensamos, em relação a todos os homens. As formas generalizadas e não generalizadas de demanda e as atitudes reativas vicárias e pessoais sobre as quais

repousam, e que elas refletem, estão conectadas de uma forma não meramente lógica. Elas estão conectadas humanamente, e não simplesmente umas com as outras. Elas estão conectadas, também, com outro conjunto de atitudes que devo mencionar agora a fim de completar a imagem. Considerei a partir de dois pontos de vista as exigências que fazemos aos demais e nossas reações diante de suas possíveis ações ofensivas. Estes eram pontos de vista daquele cujo interesse se achava diretamente implicado (o que sofre, por exemplo, a ofensa) e daqueles outros cujos interesses não se achavam diretamente implicados (que não sofrem, eles mesmos, a ofensa). Portanto, falei de atitudes reativas pessoais no primeiro aspecto e de suas atitudes análogas vicárias no segundo. Mas a imagem não estará completa até que consideremos também os correlatos dessas atitudes naqueles a quem se fazem estas exigências, ou seja, nos agentes. Assim como há atitudes reativas pessoais e vicárias associadas às exigências que um indivíduo faz aos demais e que outros fazem a terceiros, assim também há atitudes autorreativas associadas às exigências que os demais fazem ao indivíduo. E aqui temos de mencionar fenômenos tais como os de sentir-se constrangido ou obrigado (o "sentimento de obrigação"); sentir remorso; sentir culpa ou arrependimento ou pelo menos responsabilidade; assim como o fenômeno mais complicado da vingança.

Todos esses três tipos de atitudes se conectam humanamente entre si. Aquele que manifestar as atitudes reativas pessoais num alto grau, mas não mostrar de modo algum inclinação em relação a suas atitudes análogas vicárias parecerá ser um caso anormal de egocentrismo moral, uma espécie de solipsista moral. Suponhamos que ele reconhece plenamente as exigências de respeito que os outros esperam dele, que ele é sensível a toda a gama de atitudes autorreativas. Então, ele se verá a si mesmo como alguém único, tanto no sentido de ser alguém (*o* único) que tem um direito geral de ser respeitado como ser humano quanto como alguém (*o* único) de quem os seres humanos em geral exigem esse direito. Isso seria uma espécie de solipsismo moral. Mas esse caso não passa de uma possibilidade conceitual, se é que chega a ser isso. Em geral, ainda que dentro de limites variáveis, exigimos dos demais em relação aos demais, assim como de nós mesmos em relação aos demais, um pouco do respeito que exigimos dos demais em relação a nós mesmos. Além do caso do solipsista moral, podemos imaginar um caso em que tenhamos plenamente desenvolvidas atitudes de uma ou duas dessas três classes, mas que não conserve indício algum, por pequeno que seja, das outras duas ou do restante? Se podemos, então imaginamos algo que se encontra bastante abaixo ou acima do nível de nossa humanidade comum – um idiota ou um santo. Pois

todos esses tipos de atitudes têm igualmente raízes comuns em nossa natureza humana e em nosso pertencimento a comunidades humanas.

Ora, da mesma forma que a propósito das atitudes reativas pessoais, a propósito de suas atitudes análogas vicárias temos de perguntar de que formas, e mediante que considerações, tendem a ser inibidas. Ambas as classes de atitudes implicam, ou expressam, certo tipo de exigência de respeito interpessoal. A existência da ofensa produz à primeira vista a impressão de que essa exigência é ignorada ou não é cumprida. No caso do ressentimento vimos como uma classe de considerações pode mostrar que essa impressão é simples impressão e, portanto, inibir o ressentimento, *sem* inibir, ou deslocar, o tipo de exigência da qual o ressentimento pode ser uma expressão; sem que de forma alguma tendamos a suspender nossas atitudes interpessoais ordinárias em relação ao agente. Considerações desse tipo operam exatamente da mesma maneira, e precisamente pelas mesmas razões, em relação à desaprovação ou à indignação moral; elas inibem a indignação sem de forma alguma inibir o tipo de exigência que se faz ao agente, da qual a indignação pode ser uma expressão, assim como a gama de atitudes em relação a esse agente ao qual a primeira pertence. Mas a esse respeito podemos expressar os fatos com nova ênfase. Podemos dizer, enfatizando o aspecto moral generalizado da exigência, que as considerações desse tipo não têm nenhuma tendência a nos fazer ver o agente de outra forma senão como um agente moralmente responsável; elas simplesmente nos fazem ver a ofensa como algo pelo qual ele não era moralmente responsável. O oferecimento e a aceitação de semelhantes pedidos de desculpas, como os que estão aqui em questão, de forma alguma diminui a nossos olhos o estatuto do agente como parte das relações morais. Pelo contrário, dado que as coisas às vezes são distorcidas e as situações são complicadas, isso é um elemento essencial da vida de semelhantes relações.

Mas suponhamos que vemos o agente sob uma luz diferente: como alguém cuja imagem do mundo é uma ilusão insana; ou como alguém cujo comportamento, ou cuja parte do comportamento, não nos é inteligível, e talvez inclusive não lhe seja inteligível a ele mesmo, em termos de propósitos conscientes, e inteligível somente em termos de propósitos inconscientes; ou, inclusive, talvez, como alguém totalmente insensível às atitudes autorreativas das quais falei, que carece completamente, digamos, de sentido moral. Ver um agente sob essa perspectiva tende, eu disse, a inibir o ressentimento de uma maneira totalmente diferente. Tende a inibir o ressentimento porque tende a inibir as atitudes interpessoais ordinárias em geral, assim como o tipo de exigência e expectativa que essas atitudes envolvem; e tende a promover em seu lugar o ponto de vista puramente objetivo do agente como alguém

que simplesmente coloca problemas de compreensão, conduta, tratamento e controle intelectuais. Mais uma vez, temos uma semelhança com as atitudes morais ou generalizadas em relação ao agente que agora nos interessam. A mesma perspectiva anormal que nos mostra o agente como alguém com respeito ao qual se deve suspender as atitudes pessoais, a exigência pessoal, nos mostra este agente também como alguém com respeito ao qual se deve suspender as atitudes impessoais, a exigência generalizada. Somente fazendo-se agora abstração do interesse pessoal direto podemos expressar os fatos com uma nova ênfase. Podemos dizer: na medida em que o agente seja visto sob esta perspectiva, ele não é visto como alguém a quem se dirigem exigências e expectativas da maneira particular com que se dirigem quando falamos de obrigação moral; nessa medida, ele não é visto como um agente moralmente responsável, como parte das relações morais, como um membro da comunidade moral.

Também observei que a suspensão das atitudes interpessoais ordinárias e o cultivo de um ponto de vista puramente objetivo são às vezes possíveis, inclusive quando não temos razões para isso, como acabo de mencionar. É isso possível também no caso das atitudes morais reativas? Penso que sim; e talvez ele seja mais fácil. Mas os motivos de uma suspensão total das atitudes reativas morais são menores e, talvez, mais débeis: menores, porque só onde existe envolvimento pessoal prévio pode existir motivo para buscar refúgio diante das tensões de tais envolvimentos; talvez mais débeis, porque a tensão entre o ponto de vista objetivo e as atitudes reativas morais talvez seja menor que a tensão entre o ponto de vista objetivo e as atitudes reativas pessoais, de modo que no caso das atitudes reativas morais podemos assegurar mais facilmente os ganhos especulativos ou táticos do ponto de vista objetivo mediante uma espécie de colocação de lado de algumas dessas atitudes, em vez de suspendê-las totalmente.

Estas últimas observações são incertas, mas, também, para o presente propósito, pouco importantes. O que nos interessa agora é investigar, como previamente o fizemos a propósito das atitudes reativas pessoais, que relevância poderia ter uma tese geral do determinismo para suas análogas vicárias. Uma vez mais, as respostas são paralelas, não obstante eu as considerei numa ordem ligeiramente diferente. Em primeiro lugar, devemos notar, da mesma forma que antes, que quando ocorre a suspensão de tal ou de tais atitudes, não é *nunca* consequência da crença de que o comportamento em questão foi determinado nesse sentido em que todo comportamento *poderia estar* determinado, e se o determinismo é verdadeiro, todo o comportamento *é* determinado neste sentido. Pois não é consequência de nenhuma tese geral do determinismo

que poderia ser verdadeiro que ninguém saiba o que está fazendo ou que o comportamento de qualquer um seja ininteligível em termos de propósitos conscientes, ou a possibilidade de que todos nós vivamos num mundo ilusório e careçamos de sentido moral, ou seja, que não haja ninguém capaz de adotar atitudes autorreativas etc. De fato, nenhum sentido de "determinado" como o que seria necessário para uma tese geral do determinismo seria sequer relevante para a suspensão das atitudes morais reativas. Em segundo lugar, suponhamos que se admita, como argumentei, que não podemos levar a sério o pensamento de que a convicção teórica de tal tese geral conduziria ao enfraquecimento completo das atitudes reativas pessoais. Podemos levar a sério, então, o pensamento de que semelhante convicção – uma convicção que, acima de tudo, muitos tiveram ou dizem que têm – conduziria, contudo, ao total enfraquecimento ou repúdio das análogas vicárias destas atitudes? Penso que uma mudança em nosso mundo social que nos deixasse expostos às atitudes reativas pessoais, mas não à totalidade de suas atitudes análogas vicárias, que a generalização do egocentrismo anormal que tal mudança acarretaria é para nós, talvez, mais difícil de enfrentar como possibilidade real do que o enfraquecimento completo de ambas as classes de atitudes. Embora haja algumas diferenças necessárias e algumas contingentes entre os modos e casos em que essas duas classes de atitudes operam, ou em que suas operações são inibidas, contudo, enquanto capacidades ou predisposições humanas, elas se mantêm ou sucumbem juntas. Finalmente, em relação à questão adicional de se não seria *racional*, dada a convicção teórica da verdade do determinismo, mudar nosso mundo de tal modo que nele todas essas atitudes fossem completamente suspensas, devo responder, como o fiz antes: que quem insistir nessa questão deixou completamente de captar o significado da resposta precedente, a natureza do comprometimento humano que se encontra aqui envolvido: é *inútil* perguntar se não seria racional para nós fazer o que não está em nossa natureza (poder) fazer. A isso devo acrescentar, como antes, que se estivesse por um momento aberta para nós a possibilidade de semelhante escolha divina, a racionalidade de fazê-la ou de recusar fazê-la estaria determinada por bem outras considerações que não a verdade ou a falsidade da doutrina geral que nos interessa. Essa última seria simplesmente irrelevante, e isso se torna ironicamente claro quando recordamos que para aqueles que estão convencidos, não obstante, de que a verdade do determinismo tornaria racional essa escolha sempre existiu a dificuldade insuperável de explicar em termos inteligíveis como sua falsidade tornaria racional a escolha oposta.

Tenho consciência de que, ao apresentar o argumento como o fiz, negligenciando as sempre interessantes variedades de cada caso, não apresentei

senão um esquema, usando às vezes uma tosca oposição entre frases onde temos uma grande complexidade de fenômenos. Em particular, a simples oposição entre as atitudes objetivas, por um lado, e as diversas atitudes contrastadas que opus às primeiras, deve parecer tão flagrantemente tosca quanto central. Para mitigar um pouco este caráter tosco, assim como para reforçar uma de minhas afirmações centrais, permitam-me deter-me para mencionar algumas coisas que assentam em cada uma dessas classes de atitude. Assim, nem os pais nem outras pessoas preocupadas com o cuidado e a educação das crianças pequenas podem ter nenhuma dessas classes de atitude de uma forma pura ou não qualificada. Eles estão lidando com criaturas que são potencial e progressivamente capazes tanto de assumir como de ser objetos da gama completa de atitudes humanas e morais, mas ainda não são realmente capazes de uma coisa ou outra. O trato com tais criaturas deve, portanto, representar uma espécie de compromisso, que continuamente muda de direção, entre a objetividade na atitude e as atitudes humanas plenas. Quase imperceptivelmente, os ensaios se convertem em atuações reais. O castigo de uma criança se parece e não se parece, ao mesmo tempo, com o castigo de um adulto. Suponhamos que tratamos de relacionar esta progressiva emergência da criança como um ser responsável, enquanto objeto de atitudes não objetivas, a esse sentido de "determinado" em que, se o determinismo fosse uma tese verdadeira, todo o comportamento *poderia* estar determinado; e em que, se o determinismo é uma tese verdadeira, todo o comportamento *está* determinado. Que influência *poderia* ter semelhante sentido de "determinado" na progressiva modificação de nossas atitudes em relação à criança? Não seria grotesco conceber o desenvolvimento da criança como uma progressiva ou descontínua emergência de uma zona em que seu comportamento é determinado nesse sentido para outra zona na qual ele não o é? Qualquer que seja o sentido de "determinado" que se requer para enunciar a tese do determinismo, dificilmente poderá ser de molde que deixe espaço para o compromisso, para respostas ambíguas à questão: "Está ou não determinado este episódio de seu comportamento?". Mas quando abordamos esse assunto sobre as crianças pequenas nos movemos numa área que é essencialmente incerta, obscura. Consideremos agora uma questão muito diferente: a tensão na atitude do psicanalista em relação ao paciente. A objetividade de *sua* atitude, o fato de suspender *suas* atitudes reativas morais comuns, é profundamente modificada pelo fato de que o objetivo do empreendimento é a de tornar tal suspensão desnecessária ou menos necessária. Aqui podemos falar, e naturalmente falamos, de restabelecer a liberdade do agente. Mas o restabelecimento da liberdade significa nesse caso fazer que o comportamento do agente seja inteligível em termos de

propósitos conscientes, em vez de que o seja apenas em termos de propósitos inconscientes. *Este* é o objeto do empreendimento; e é na medida em que *este* objeto é alcançado que a suspensão, ou a semissuspensão, das atitudes morais comuns já não é considerada necessária ou apropriada. E nisso vemos, mais uma vez, a *irrelevância* desse conceito de "ser determinado" que deve ser o conceito central do determinismo. Pois não podemos estar de acordo que esse objetivo é alcançável e que seu alcance tenha essas consequências e, entretanto, sustentar (1) que o comportamento neurótico é determinado num sentido em que, pode que assim seja, todo o comportamento é determinado; e (2) que é porque o comportamento neurótico é determinado nesse sentido que as atitudes objetivas são consideradas adequadas ao comportamento neurótico. Não, pelo menos, sem nos acusarmos de incoerência em nossa atitude em relação ao tratamento psicanalítico.

## 6

Agora podemos tentar preencher a lacuna que o pessimista encontra na explicação que o otimista oferece do conceito de responsabilidade moral, assim como das bases da condenação e do castigo moral; e preenchê-la com os fatos como os conhecemos. Pois, como já observei, quando o próprio pessimista procura preenchê-la, omite os fatos como os conhecemos e proclama que não pode ser preenchida de modo algum a não ser que o determinismo seja falso.

Contudo, uma parte do sentido dos fatos, tais como os conhecemos, está certamente presente na mente do pessimista. Quando seu oponente, o otimista, incumbe-se de mostrar que a verdade do determinismo não abalaria os fundamentos do conceito de responsabilidade moral e das práticas da condenação e do castigo moral, refere-se normalmente, de uma maneira mais ou menos elaborada, à eficácia dessas práticas para regular o comportamento de formas socialmente desejáveis. Essas práticas são representadas apenas como instrumentos táticos, como métodos de tratamento individual e de controle social. O pessimista rechaça essa imagem; e em sua recusa há, geralmente, um elemento de abalo emocional. Ele tende a dizer, entre muitas outras coisas, que a humanidade do próprio ofensor se vê ofendida por *semelhante* imagem de sua condenação e castigo.

As razões de sua recusa – a explicação de que sente um abalo emocional, assim como conceitual – nós já temos diante de nós. A imagem delineada pelos otimistas foi pintada num estilo apropriado para uma situação considerada como totalmente dominada pela objetividade da atitude. As únicas noções

operativas invocadas nessa imagem são tais como a de táticas, tratamento e controle. Mas uma atitude de completa objetividade, que exclui, como ela o faz, as atitudes reativas morais, exclui ao mesmo tempo elementos essenciais dos conceitos de condenação *moral* e de responsabilidade *moral*. É esta a razão do abalo conceitual. O abalo emocional, mais profundo, é uma reação, não simplesmente a uma análise conceitual inadequada, senão à sugestão de uma mudança em nosso mundo. Observei que é possível cultivar em alguns casos, e por diversas razões, uma atitude exclusivamente objetiva onde o objeto da atitude não fica fora do alcance das atitudes interpessoais e morais plenas por causa de sua imaturidade ou anormalidade. E a sugestão que parece estar contida na explicação do otimista é que semelhante atitude deveria ser universalmente adotada em relação a todos os ofensores. Aos olhos do pessimista, isso é muito chocante. Mas, estimulado pelo abalo, seus olhos olham além. Seria difícil fazer *essa* divisão em nossas naturezas. Se para todos os ofensores, então para todo o gênero humano. Mais ainda, a quem poderia, em um sentido real, ser endereçada essa recomendação? Unicamente aos poderosos, às autoridades. E com isso parece abrirem-se abismos.[5]

Entretanto, limitaremos nossa atenção ao caso dos ofensores. Os conceitos que nos interessam são os de responsabilidade e culpa, qualificados de "morais", por um lado – junto como os de pertencimento a uma comunidade moral; os de demanda, indignação, desaprovação e condenação, qualificados de "morais", por outro lado – junto com o de castigo. A indignação e a desaprovação, assim como o ressentimento, tendem a inibir, ou pelo menos a limitar, nossa boa vontade em relação ao objeto dessas atitudes; tendem a promover uma suspensão da boa vontade, ao menos parcial ou temporalmente. Fazem isso em proporção à sua força; e sua força é em geral proporcional ao sentimento de magnitude da ofensa e ao grau em que a vontade do agente se identifica com ela ou ao grau em que lhe é indiferente. (Essas conexões, evidentemente, não são contingentes.) Mas essas atitudes de desaprovação e indignação são precisamente os correlatos da exigência moral quando se sente que a exigência foi desconsiderada. O demandar *é* ter a propensão a tais atitudes. Adotar tais atitudes, assim como adotar as atitudes objetivas, não implica que não se considere seu objeto como membro da comunidade moral. A suspensão parcial da boa vontade que *essas* atitudes acarretam, a modificação que *elas* acarretam da demanda geral de que se deveria poupar aos demais, se possível, o sofrimento é, antes, a consequência de que se

---

[5] Ver J. D. Mabbott, "Freewill and Punishment", *Contemporary British Philosophy*, 3. série, Londres: Allen &Unwin, 1956.

*continua* a vê-lo como um membro da comunidade moral; só que como um membro que violou as demandas que lhe faziam. Assim, a prontidão a admitir que o infligir sofrimento ao ofensor, que é uma parte essencial do castigo, faz parte de toda essa gama de atitudes da qual estive falando. Não são somente as atitudes reativas morais em relação ao ofensor que estão em questão aqui. Devemos mencionar também as atitudes autorreativas dos próprios ofensores. Assim como as atitudes reativas são associadas, dentro da "instituição" do castigo, a uma disposição a admitir que se inflija sofrimento ao ofensor, assim as atitudes autorreativas são associadas à disposição por parte do ofensor a admitir tal pena *sem* desenvolver as reações (por exemplo, a de ressentimento) que normalmente desenvolveria se lhe fosse infligido um dano, ou seja, com a disposição, digamos, a aceitar o castigo[6] como "algo merecido" ou como "justo".

Não estou de maneira alguma sugerindo que essas disposições, seja por parte do próprio ofensor, seja por parte dos demais, são sempre ou comumente acompanhadas ou precedidas de explosões de indignação ou de crises de remorso; apenas que temos aqui um contínuo de atitudes e sentimentos ao qual pertencem essas mesmas disposições para aceitar tais coisas. Nem estou de maneira alguma sugerindo que pertence a esse contínuo de atitudes que deveríamos estar preparados a aceitar a infliçao de dano aos ofensores de uma forma que soubéssemos ser completamente indiscriminada, ou de acordo com procedimentos que soubéssemos ser totalmente inúteis. Pelo contrário, selvagens ou civilizados, temos alguma crença na utilidade das práticas da condenação e castigo. Mas a utilidade social dessas práticas, nas quais o otimista coloca exclusivamente a ênfase, não é o que está em questão agora. O que está em questão é o sentimento justificado do pessimista de que falar unicamente em termos de utilidade social é omitir algo vital em nossa concepção dessas práticas. O elemento vital pode ser restabelecido levando em conta essa complicada rede de atitudes e sentimentos que formam uma parte essencial da vida moral, tal e como a conhecemos, e que se opõem completamente à atitude da objetividade. Só prestando atenção a essa gama de atitudes podemos recuperar dos fatos, como os conhecemos, o sentido do que queremos dizer, isto é, de *tudo* o que queremos dizer quando, empregando a linguagem da moral, falamos de merecimento, responsabilidade, culpa, condenação e justiça. Mas nós *o* recuperamos dos fatos como os conhecemos. Não temos que ir além deles. Dado que o otimista negligencia ou interpreta mal essas atitudes, o pessimista corretamente afirma encontrar uma lacuna na explicação do

[6] Naturalmente, nem *todo* castigo para *qualquer* coisa é considerado uma ofensa.

primeiro. Podemos preencher a lacuna em seu nome. Mas, em contrapartida, devemos exigir que o pessimista renuncie a sua metafísica.

O otimista e o pessimista interpretam mal os fatos com estilos muitos diferentes. Mas num sentido profundo há alguma coisa em comum nas duas interpretações. Ambas procuram, de diferentes maneiras, intelectualizar muito os fatos. Dentro da estrutura ou rede de atitudes e sentimentos humanos dos quais estive falando há espaço sem fim para modificação, redireção, críticas e justificação. Mas as questões de justificação são internas à estrutura ou dizem respeito a modificações internas a ela. A existência da própria estrutura geral de atitudes é algo que nos é dado com o fato da sociedade humana. Como um todo, nem requer nem permite justificação "racional" externa. O pessimista e o otimista se mostram igualmente, ainda que de formas diferentes, incapazes de aceitar isso.[7] O estilo do otimista de intelectualizar muito os fatos é de um empirismo caracteristicamente incompleto, o de um utilitarismo de um único olho. Ele busca encontrar uma base adequada para certas práticas sociais em suas consequências calculadas, e perde de vista (talvez deseje perder de vista) as atitudes humanas das quais estas práticas são, em parte, a expressão. O pessimista não perde de vista essas atitudes, mas é incapaz de aceitar o fato de que são precisamente essas mesmas atitudes que preenchem a lacuna que há na explicação do otimista. Por causa disso, pensa que a lacuna pode ser preenchida somente se alguma proposição metafísica geral é repetidamente verificada; verificada em todos os casos em que é apropriado atribuir responsabilidade moral. Ele considera que esta proposição é tão difícil de ser formulada coerentemente e com inteligível relevância como o é sua contraditória determinista. Inclusive quando se encontra uma fórmula ("liberdade contracausal" ou alguma coisa desse gênero), ainda parece que resta uma lacuna entre sua aplicabilidade nos casos particulares e suas supostas consequências morais. Às vezes preenche essa lacuna com uma intuição acerca de sua adequação – uma desprezível ninharia intelectualista para um filósofo usar como amuleto contra o reconhecimento de sua própria humanidade.

Nem sequer o cético moral é imune a sua própria forma de querer intelectualizar muito noções como as de responsabilidade, culpa e censura moral. Ele vê que a explicação do otimista é inadequada e que a alternativa

---

7 Compare-se isso como o problema da justificação da indução. O comprometimento humano com a formação indutiva de crenças é original, natural, não racional (não *ir*racional), algo que de forma alguma escolhemos ou podemos renunciar. Contudo, a crítica e a reflexão racionais podem refinar os critérios e sua aplicação, fornecer "regras para julgar sobre a causa e o efeito". Desde que Hume esclareceu os fatos, as pessoas têm resistido sempre a aceitá-los.

libertária do pessimista é fútil; e não encontra nenhum recurso, exceto declarar que as noções em questão são inerentemente confusas, que "a culpa é metafísica". Mas a metafísica estava no olho do metafísico. É uma pena que falar de sentimentos morais tenha caído em desuso. "Sentimentos morais" seria um bom nome para essa rede de atitudes humanas no reconhecimento de cujo caráter e lugar nós encontramos, sugiro, a única possibilidade de que as partes em disputa se reconciliem entre si e com os fatos.

Há, no presente, fatores que se somam, de uma maneira ligeiramente paradoxal, à dificuldade de fazer esse reconhecimento. Essas mesmas atitudes humanas, em seu desenvolvimento e na variedade de suas manifestações, têm se tornado cada vez mais objeto de estudo das ciências sociais e psicológicas; e esse crescimento da autoconsciência humana, que poderíamos esperar que reduzisse a dificuldade de sua aceitação, a aumenta, de fato, de várias maneiras. Um fator de importância comparativamente menor é uma maior consciência histórica e antropológica da grande variedade de formas que essas atitudes humanas podem assumir em diferentes momentos e diferentes culturas. Isso faz com que alguém seja cauteloso ao afirmar como características essenciais do conceito de moralidade em geral que haja formas dessas atitudes que podem ter uma proeminência local e temporária. Sem dúvida, em alguma medida minhas próprias descrições das atitudes humanas refletiram características locais e temporais de nossa própria cultura. Mas a consciência da variedade de formas não deveria nos impedir de reconhecer também que, na ausência de *quaisquer* formas que tenham essas atitudes, é de se duvidar se teríamos alguma coisa que *nós mesmos* poderíamos achar inteligível como sistema de relações humanas, como sociedade humana. Um fator muito diferente e de maior importância é que os estudos psicológicos nos fizeram desconfiar com razão de muitas manifestações particulares das atitudes acerca das quais falei. Essas são uma esfera fundamental do autoengano, da ambiguidade e da suspeita, da transferência de culpa, do sadismo inconsciente e outros. Mas isso seria um horrível exagero, em si mesmo suspeito, que nos incapacitaria de reconhecer os fatos por causa do lado obscuro que estes têm. Finalmente, talvez o mais importante fator de todos seja o prestígio desses mesmos estudos teóricos. Esse prestígio é grande e tende a nos fazer esquecer que em filosofia, ainda que a filosofia também seja um estudo teórico, temos que levar em conta os fatos em *todas* as suas implicações; que não devemos supor que nos seja exigido, ou permitido, como filósofos, que nos consideremos a nós mesmos, enquanto seres humanos, separados das atitudes que, enquanto cientistas, estudamos com distanciamento. De maneira alguma isso nega a possibilidade e a desejabilidade de reorientação ou modificação de nossas atitudes humanas

à luz desses estudos. Mas podemos razoavelmente considerar improvável que uma progressivamente maior compreensão de certos aspectos de nós mesmos conduza ao desaparecimento total desses aspectos. Talvez não seja inconcebível que suceda; e talvez então os sonhos de alguns filósofos sejam realizados.

Se modificarmos suficientemente, ou seja, *radicalmente*, o ponto de vista do otimista, o seu ponto de vista será o correto. Está longe de ser um erro enfatizar a eficácia de todas essas práticas, que expressam ou manifestam nossas atitudes morais, ao regular o comportamento em formas que são consideradas desejáveis; ou acrescentar que quando algumas de nossas crenças acerca da eficácia dessas práticas revelam-se falsas, então poderemos ter uma boa razão para abandonar ou modificar essas práticas. O que *é* errado é esquecer que essas práticas, e sua recepção, as reações diante delas, *são* realmente expressões de nossas atitudes morais e não meramente artifícios que empregamos de forma calculada com propósitos regulativos. Nossas práticas não se limitam a explorar nossas naturezas; elas as expressam. De fato, a própria compreensão do tipo de eficácia que essas expressões de nossas atitudes têm depende de que recordemos isso. Quando recordamos isso, e modificamos em consequência a posição do otimista, simultaneamente corrigimos suas deficiências conceituais e prevenimos os perigos que ela parece envolver, sem recorrer à obscura e alarmante metafísica do libertário.

# 17

# Moralidade social e ideal individual*

*P. F. Strawson*
Tradução: *Jaimir Conte*

Os homens fazem para si mesmos imagens de formas ideais de vida. Essas imagens são diferentes e podem estar em nítida oposição umas às outras; e um e mesmo indivíduo pode ser cativado por imagens diferentes e claramente conflitantes em momentos diferentes. Num momento, pode lhe parecer que ele deveria viver – inclusive que *um homem* deve viver – de tal e tal maneira; num outro, que a única forma de vida verdadeiramente satisfatória é alguma coisa totalmente diferente, incompatível com a primeira. Deste modo, sua visão pode variar radicalmente, não só em diferentes períodos de sua vida, mas de um dia para o outro, inclusive de uma hora para a outra. Isso depende de muitas variáveis: idade, experiências, ambiente atual, leitura atual, o estado físico atual são algumas delas. Quanto aos modos de vida, que em momentos distintos podem parecer os únicos satisfatórios, não pode haver dúvida sobre a sua variedade e oposição. As ideias de devoção autossacrificante ao dever ou ao serviço dos outros; da honra pessoal e da magnanimidade; do ascetismo, contemplação, retiro; da ação, dominação e poder; do cultivo de "um sentido apurado do luxo"; da simples solidariedade humana e do comportamento cooperativo; de uma complexidade refinada da existência social; de um sentimento de afinidade com as coisas naturais constantemente mantido

* Título original: "Social Morality and Individual Ideal". Publicado originalmente em *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, v. 36, n. 136, p. 1-17, Jan. 1961. Republicado em: STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Londres: Methuen, 1974 [Routledge, 2008, p. 26-44]. Agradecemos a Galen Strawson por autorizar a publicação desta tradução.

e renovado – qualquer uma dessas ideias e muitas outras também podem formar o núcleo e a substância de um ideal pessoal. Às vezes essa imagem pode apresentar-se como meramente apelativa ou atrativa; outras vezes, pode apresentar-se numa luz mais forte, como, talvez, uma imagem da única reação humana sensata ou não ignóbil para a situação em que nos encontramos. "Ser nobre na vida é agir assim" ou, às vezes, "ter bom senso na vida é agir assim" podem ser os lemas com os quais essas imagens se apresentam.

Pode-se assinalar duas coisas completamente diferentes para combater ou mitigar essa imagem de uma multiplicidade de imagens. Em primeiro lugar, pode-se dizer que muitas dessas imagens aparentemente conflitantes são na realidade diferentes partes ou aspectos, que momentaneamente adquirem uma proeminência enganosa de uma única imagem; esta última sendo a imagem ideal composta de nossas horas mais frias, nas quais a cada deus é dado o que lhe é devido e se evita o conflito pelo arranjo cuidadoso e subordinação adequada de parte a parte. E isso pode ser verdade sobre alguns indivíduos excepcionais que entretêm imagens ideais que exibem uma complexidade tão harmoniosa. Acredito que isso seja mais raro do que às vezes alegamos; mas, em qualquer caso, descrever essa situação não é redescrever a situação de que falamos, mas descrever uma situação diferente. O outro ponto atenuante tem mais peso. É que, por maior que seja a variedade de imagens que predominam, num momento ou outro, nossos conceitos éticos, nossas vidas individuais, enquanto questões de fato, não exibem uma variedade interna comparável. Na verdade, mal podem fazer isso. Algo que se aproxima da consistência, algo mais ou menos instável, é geralmente detectável no padrão de decisões e ações de uma pessoa individual. Há, por assim dizer, bases empíricas para ordenar suas imagens ideais em relação à eficácia prática, até mesmo, talvez, para declarar que uma delas é predominante na prática. Concordo com esse ponto. Acho que é fácil exagerá-lo; que é fácil exagerar a unidade das personalidades daqueles que dizemos que conhecemos, quando de fato conhecemos apenas um ou dois aspectos particulares seus; é fácil que rejeitemos como fases ou modos seus tudo que não tem conformidade com as imagens apenas parcialmente empíricas desses aspectos e personalidades. Mas não me estenderei sobre isso. Eu insistirei sobre a tendência que muitas pessoas têm de identificar-se imaginativamente em momentos diferentes com visões diferentes e conflitantes dos fins da vida, ainda que essas visões possam receber pouca expressão em seu comportamento real e ainda que, se as recebem, exijam as mais drásticas revoluções pessoais.

Este fato sobre muitas pessoas – um fato que parcialmente explica, entre outras coisas, o enorme encanto da leitura de romances, de biografias, de

histórias – este fato, digo, tem consequências importantes. Uma consequência é que quando se dá uma expressão chamativa, nas palavras ou ações de uma pessoa, a alguma imagem ideal de uma forma de vida, esta expressão pode provocar, em pessoas cujos padrões de vida disputam tanto quanto possível a imagem expressada, uma resposta da mais viva simpatia. Na realidade, é impossível que uma vida realize todas as imagens ideais que, em um ou outro momento, podem atrair ou cativar a imaginação individual. Mas o dono de uma vida pode desejar, com perfeita coerência prática, que suas imagens conflitantes se cumpram todas em vidas diferentes. A mais firme adesão a uma imagem pode coexistir com o mais forte desejo de que outras imagens incompatíveis com ela tenham igualmente seus mais firmes partidários. Para quem tiver tal desejo é intolerável – como o é para mim – qualquer doutrina que proponha que o padrão de uma vida ideal deva ser o mesmo para todos. A maneira pela qual acabei de expressar a posição faz com que sua consistência prática pareça mais simples do que ela é. Não se pode simplesmente escapar do conflito entre diferentes imagens ideais distribuindo sua realização em vidas distintas. Pois as distintas vidas interagem e, ainda que a que se vive seja uma delas, pode haver conflito nas zonas de interação. Não é que alguém seja obrigado simplesmente a aceitar isso, embora possa fazê-lo; simplesmente é algo que de fato acompanha a realização do desejo desse tipo de diversidade na busca dos fins. Igualmente, nada impede que alguém tome partido num conflito assim, porque alguém desejou que existam as duas partes e sente alguma simpatia em relação a ambas.

Creio que não pode haver dúvida de que isso de que estive falando pertence à região do ético. Estive falando de avaliações que *podem* governar escolhas e decisões da maior importância para os homens. Se pertencem ou não à região da moral é algo, contudo, de que se pode duvidar. Talvez a região da moral inclua-se nela. Ou talvez não existam relações simples de inclusão entre ambas. A essa questão regressarei mais tarde. Primeiro gostaria de dizer algo mais sobre essa região do ético. Também se pode caracterizá-la como uma região na qual há verdades que são incompatíveis entre si. Ou seja, há muitos enunciados gerais profundos que são capazes de capturar a imaginação ética da mesma maneira como ela pode ser capturada por aquelas imagens ideais de que falei. Elas frequentemente assumem a forma de enunciados descritivos gerais acerca do homem e do mundo. Elas podem ser incorporadas num sistema metafísico ou dramatizadas num mito religioso ou histórico. Ou podem existir – no que para muitos é uma forma mais persuasiva – como enunciados isolados, como ocorre na França, onde existe toda uma literatura a respeito: a literatura da máxima. Não darei exemplos, mas mencionarei nomes. Não se

pode ler Pascal ou Flaubert, Nietzsche ou Goethe, Shakespeare ou Tolstói, sem deparar-se com essas profundas verdades. É certamente possível, num estilo mental friamente analítico, zombar de toda noção de verdade profunda; mas, se o fizermos, seremos facilmente culpados de agir de má-fé. Pois em muitos de nós a imaginação ética sucumbe frequentemente a *essas* imagens do homem, e é precisamente como verdades que desejamos caracterizá-las enquanto elas nos mantêm prisioneiros. Mas essas verdades têm o mesmo tipo de relação umas com as outras que aquelas imagens ideais das quais já falei. Pois as imagens de um gênero refletem e são refletidas pelas imagens do outro. Elas capturam nossa imaginação da mesma maneira. Por isso é totalmente inútil pensar que poderíamos, sem destruir seu caráter, sistematizar essas verdades num corpo coerente de verdade; da mesma maneira que o é pensar que se poderia formar uma imagem composta e coerente com essas imagens sem destruir seu caráter. Pode-se expressar isso dizendo que a região do ético é a região onde há verdades sem que haja verdade; ou, em outras palavras, que a determinação de ver a vida como algo estável *e* como um todo é absurda, pois ninguém pode fazer ambas as coisas. Eu disse que não daria nenhum exemplo, mas aludirei a um exemplo quase contemporâneo. Muitos recordaram o encontro que ocorreu entre Bertrand Russell e Lawrence, do esforço de simpatia e do fracasso ocorrido. Esse fracasso ficou registrado em palavras como: "Pensei que poderia haver algo no que ele disse, mas depois percebi que não havia nada", por um lado, e "volte para a matemática, onde você pode fazer algo bom, e deixe de falar do ser humano", por outro. O conflito foi um conflito entre duas visões, duas atitudes, do homem, irreconciliáveis. O espectador a quem ambas lhe sejam familiares pode dizer: Russell está certo, ele diz a verdade, ele fala em nome da civilização. Ele também pode dizer: Lawrence está certo, ele diz a verdade, ele fala em nome da vida. O importante é que possa dizer ambas as coisas. Seria absurdo esperar uma reconciliação dessas duas atitudes conflitantes. Não é absurdo desejar que ambas existam, e que existam em conflito.

A região do ético, então, é uma região de diversas imagens ou quadros ideais de uma vida humana, ou da vida humana, imagens certamente incompatíveis entre si e talvez reciprocamente contrapostas na prática; e é uma região na qual muitas dessas imagens incompatíveis podem pelo menos assegurar a lealdade imaginativa, embora sem dúvida nem sempre prática, de uma só pessoa. Mais ainda, este mesmo enunciado pode ser visto não meramente como uma descrição do que é o caso, senão como uma avaliação positiva da diversidade avaliativa. Qualquer diminuição dessa variedade empobrereceria o cenário humano. A multiplicidade de imagens conflitantes é ela mesma o elemento essencial de uma de nossas imagens do homem.

Agora, quais são as relações entre a região do ético e a esfera da moralidade? Uma explicação amplamente aceita da segunda se dá em termos da ideia de regras ou princípios que governam o comportamento humano e que se aplicam universalmente dentro de uma comunidade ou classe. A classe pode ser concebida de várias formas: como um grupo social definido ou como a espécie humana enquanto um todo ou inclusive como a classe inteira dos seres racionais. Não é óbvio quantas dessas concepções contrastantes, da diversidade dos ideais e da comunidade das regras, se relacionam umas com as outras; e, na realidade, penso que a relação é complexa. Uma maneira de tentar harmonizar essas ideias é como segue. Esta maneira é extremamente tosca e inadequada, mas ela pode servir como um ponto de partida. É óbvio que muitas, senão todas, das imagens ideais das quais falei exigem para sua realização a existência de alguma forma de organização social. A exigência é lógica ou empírica em diversos graus. Alguns ideais só fazem sentido em um contexto social complexo e inclusive em um tipo particular de contexto social complexo. No que diz respeito aos outros, alguma complexidade na organização social parece, antes, uma condição praticamente necessária para que o cumprimento do ideal seja realizado de uma maneira inteiramente plena ou satisfatória. Agora, é condição da existência de qualquer forma de organização social, de qualquer comunidade humana, que certas expectativas de comportamento de seus membros devem satisfazer-se de uma forma claramente regular, que alguns deveres, poderíamos dizer, sejam cumpridos, que algumas obrigações sejam reconhecidas, que algumas regras sejam observadas. Poderíamos começar situando aqui a esfera moral. É a esfera da observância das regras de tal modo que a existência de algum conjunto semelhante de regras é uma condição da existência de uma sociedade. Esta é uma interpretação mínima da moralidade. Ela representa o que poderia literalmente ser denominado um tipo de conveniência pública: de primeira importância enquanto uma condição de tudo o que importa, mas só como uma condição de tudo o que importa, não como algo que importe por si mesmo.

Estou disposto a reconhecer que essa concepção mínima da moralidade tem um considerável mérito. Com isso não quero dizer que seja realmente, ou quase realmente, uma concepção adequada; só que é uma ideia analítica útil. Existem objeções à afirmação de que ela é uma concepção adequada. Uma objeção poderia expressar-se dizendo simplesmente que, depois de tudo, ser moral é algo que tem importância em si mesmo, que não é simplesmente uma obrigação de cumprir regras em uma situação onde a observância de algumas dessas regras é uma condição indireta de aproximar-se de formas ideais de vida. Esta objeção é muito importante. Mas não se trata de uma objeção de

*usar* a ideia mínima de moralidade. Poderíamos argumentar, por exemplo, que há uma intrincada interação entre as imagens ideiais do homem, por um lado, e as exigências das regras de organização, por outro; e que nossa própria concepção corrente e vaga da moralidade é o produto de tal interação. Esta seria uma forma – não digo que seja correta – de usar a ideia mínima de moralidade para tentar esclarecer a ideia corrente. A essa questão regressarei mais tarde também.

Entretanto, há outra objeção a considerar. Penso que existe algo interessante nela também, mas o que existe nela não está muito claro. O problema tem a ver com a ideia da aplicabilidade universal das regras morais. A ideia é que é uma exigência necessária de uma regra *moral* que ela pelo menos seja considerada como se aplicando a todos os seres humanos em geral. O comportamento moral é o que se demanda dos homens como tais. Contudo, podemos imaginar facilmente, e inclusive encontrar, diferentes sociedades que se mantêm unidas pela observância de conjuntos de regras que são muito diferentes uns dos outros. Mais ainda, podemos encontrar ou imaginar uma só sociedade que se mantém unida por um conjunto de regras que de nenhuma maneira formulam as mesmas demandas a todos seus membros, senão que formulam demandas muito diferentes a diferentes classes ou grupos dentro dessa sociedade. Na medida em que se reconhece que as regras que dão coesão a uma sociedade têm esse caráter limitado e regional, não se pode, no sentido dessa objeção, vê-las como regras morais. Mas a regras que dão coesão a uma sociedade podem muito bem ter esse caráter, quer se reconheça ou não. Assim, pois, a perspectiva de explicar a verdadeira moralidade em termos do que denominei a concepção mínima da moralidade é pouco satisfatória. Agora, é possível admitir o princípio dessa objeção, e em seguida encontrar-lhe uma manobra formal. Assim, pode-se dizer que uma regra que governe o comportamento profissional dos médicos-bruxos de Samoa se aplica a todos os homens na condição de que sejam médicos-bruxos membros de uma sociedade com os traços gerais da sociedade de Samoa. E, também, uma regra que se aplique às crianças de dez anos, uma que diga que devem obedecer a seus pais em assuntos domésticos, pode ser formulada de forma que se aplique a todos os homens sem excessão, sob a condição de que estejam sujeitos à condição de que sejam crianças de dez anos de idade. Obviamente, existe uma certa futilidade nessa manobra, e é igualmente óbvio que nada nos força a fazê-la. Simplesmente, poderíamos abandonar a ideia de regras morais como algo que obriga universalmente aos homens enquanto homens. Ou poderíamos dizer que, embora essa ideia encerre algo importante, é absurdo tentar aplicá-la diretamente e de maneira detalhada à questão do que se exige que as

pessoas façam em situações particulares e dentro de sociedades particulares. E aqui poderíamos nos sentir tentados por outra manobra, que deveríamos reconhecer como uma manobra possível inclusive ainda que pensemos que tampouco ela é completamente satisfatória. Poderíamos ser tentados a dizer que a regra universal pertinente suscetível de ser aplicada e, por conseguinte, regra moral, é a que diz que um ser humano deveria agir em conformidade com aquelas regras que se aplicam a ele em situações particulares dentro de uma sociedade particular. Aqui a universalidade é alcançada acessando a uma ordem superior. Um homem deve cumprir os deveres de sua posição na sociedade. Isso deixa espaço para uma variedade indefinida de sociedades e posições dentro delas; e também parece que, na medida em que consideramos a regra universal como uma regra moral, podemos ver que uma parte da verdadeira moralidade repousa no que eu chamei de interpretação social mínima da moralidade, ou a pressupõe.

Por ora, isso é suficiente no que diz respeito às objeções à ideia mínima. Gostaria de expor agora alguns de seus méritos. Em primeiro lugar, devemos ter clara qual é essa interpretação mínima. A ideia fundamental é a de uma demanda socialmente sancionada que se faz a um indivíduo em virtude meramente de seu pertencimento à sociedade em questão, ou em virtude de uma posição particular que ele ocupa dentro dela ou de uma particular relação que ele mantém com outros membros dessa sociedade. A propósito disso, falei de regras; e as regras às quais me referi seriam simplesmente os enunciados generalizados das demandas desse gênero. A fórmula que emprego para a ideia fundamental é deliberadamente flexível; as noções de sociedade e de sanção social são deliberadamente vagas. Essa flexibilidade é necessária para fazer justiça às complexidades da organização social e das relações sociais. Por exemplo, podemos nos considerar a nós mesmos como membros de muitos grupos sociais ou comunidades diferentes; ou também, quando falo da sanção social de uma demanda que é feita a um membro individual de um grupo em virtude da sua posição no grupo, podemos pensar às vezes que a sanção social dessa demanda surge somente dentro do grupo restrito em questão, enquanto que outras vezes surge também dentro de um grupo maior que inclui o grupo restrito. Uma posição numa sociedade pode ou não pode ser, por assim dizer, uma posição na sociedade. Assim, uma posição numa família geralmente dá lugar a certas demandas que se fazem a quem ocupa essa posição, demandas que são reconhecidas tanto dentro da família como dentro de grupos maiores ou de grupos aos quais a família pertence. O mesmo pode ser verdade do pertencimento a uma profissão ou inclusive a uma associação profissional. Por outro lado, algumas das demandas morais de certas classes ou castas

recebem pouco ou nenhum reforço externo dos agrupamentos sociais maiores aos quais também pertencem os membros da classe restrita. E, igualmente, o que poderíamos chamar a moralidade interna de uma relação pessoal íntima pode ser tão privada como a relação ela mesma. Um dos méritos que reinvindico para essa abordagem da moralidade é precisamente o de deixar com facilidade espaço a muitos conceitos que empregamos de forma habitual, mas que tendemos a negligenciar na filosofia moral. Assim, falamos da ética médica, do código de honra de uma casta militar, da moralidade burguesa e da moralidade da classe trabalhadora. Essas ideias se encaixam mais facilmente numa abordagem da moralidade que a vê como essencialmente, ou, pelo menos, fundamentalmente, uma função dos agrupamentos sociais, de preferência a se encaixarem em abordagens mais manifestamente individualistas hoje em voga.

Outro mérito que reinvindico para a presente abordagem é que ela torna relativamente fácil compreender noções como as de escrúpulo, dever e obrigação de uma maneira concreta e realista. Essas noções foram tratadas de um modo quase inteiramente abstrato na filosofia moral do passado recente, e o resultado disso é que elas chegaram a parecer a alguns dos nossos contemporâneos[1] como vestígios sem sentido de ideias descartadas sobre o governo do universo. Mas não creio que em seu emprego ordinário o sejam em absoluto. Nada há de misterioso nem de metafísico no fato de que deveres e obrigações sejam inseparáveis de ofícios, posições e relações com os demais. As demandas que se fazem a alguém por ocupar uma certa posição podem de fato ser, e frequentemente o são, explicitamente enumeradas com considerável detalhe. E quando chamamos alguém de escrupuloso ou dizemos que ele tem um forte senso de suas obrigações ou de dever, não queremos dizer habitualmente que ele é assombrado pelo fantasma da ideia dos decretos sobrenaturais; mas antes queremos dizer coisas como esta: que se se precisa um esforço sustentado, que exige capacidades definidas, pode se contar com ele para fazer o que se lhe pedir; para responder à demanda que se lhe fizer como estudante, professor, pai, soldado ou o que seja. Um professor disse certa vez: "Para mim ser moral é comporta-me como um professor".

Suponhamos que agora façamos a velha pergunta filosófica: Que interese tem o indivído pela moralidade? A pergunta pode nos forçar a uma concepção da moralidade mais adequada que a que oferece por si só a interpretação mínima. Ela certamente nos força a encontrar, ou a tratar de encontrar, alguns equilíbrios delicados. A única resposta à pergunta que se sugeriu até agora é esta: que a imaginação ética do indivíduo pode ser capturada ou inflamada

[1] Ver G. E. M. Anscombe, Modern Moral Philosophy, *Philosophy*, v. 33, Jan. 1958.

por uma ou mais imagens ideais da vida que precisam para sua realização da existência de agrupamentos sociais, e que as organizações sociais como tais não poderiam existir na ausência de um sistema de demandas sociais dirigidas aos membros individuais desses grupos ou organizações. Eu apontei que essa resposta é demasiado imperfeita, que a interação entre o ideal ético e a obrigação social é mais intrincada do que ela sugere. A resposta é também demasiado imperfeita. A imagem da forma ideal de vida e a visão ética do mundo a ela associada tendem a ser produtos de uma mente refinada e de circunstâncias relativamente cômodas. Mas quando perguntamos qual é o interesse dos indivíduos pela moralidade, queremos perguntar acerca de todos esses indivíduos aos quais se fazem demandas socialmente sancionadas, não só aos imaginativamente descontentes que estão em uma situação materialmente cômoda. Talvez não seja necessário insistir em uma resposta que seja igual para todos eles; mas, se nós levarmos a questão a sério, devemos insistir em *alguma* resposta para todos. Poderia parecer que há uma resposta mais ampla que em sua forma não difere muito da resposta destilada. Pois, quem poderia existir, ou perseguir qualquer fim, a não ser em alguma forma de sociedade? E não existe nenhuma forma de sociedade sem regras, sem um sistema de demandas socialmente sancionadas dirigidas a seus membros. Aqui ao menos existe um interesse comum na moralidade como minimamente concebida, um interesse que pode ser atribuído a todos aqueles a quem se possa formular a pergunta. Contudo, é possível que sintamos que isto não basta. E neste sentimento está o gérmen da razão pela qual a concepção mínima da moralidade é inadequada desde a perspectiva comum, ao menos em sua forma contemporânea; e talvez, ao descobrir a razão dessa inadequação, possamos descobrir igualmente que se encerra na ideia da aplicabilidade universal das regras morais.

Chegamos ao fato de que todo aquele a quem se faz alguma forma de demanda socialmente sancionada se interessa pela existência de algum sistema de demandas socialmente sancionadas. Contudo, esse fato parece inadequado para responder a pergunta de qual é o interesse do indivíduo pela moralidade. Podemos começar a compreender essa inadequação se pensarmos nas diferentes coisas que poderiam ser significadas pela sanção social de uma demanda. "Sanção" se relaciona com "permissão" e "aprovação", e também com "poder" e "castigo". Uma demanda socialmente sancionada é sem dúvida uma demanda feita com a permissão e a aprovação de uma sociedade, e que vem respaldada, em alguma forma ou grau, por seu poder. Mas a ideia de sociedade como a totalidade de indivíduos sujeitos a demandas pode aqui ser separada da ideia de sociedade como fonte de sanção dessas demandas. A sociedade sancionadora pode simplesmente ser um subgrupo da sociedade total, o

subgrupo dominante, o grupo no qual reside o poder. O mero pertencimento à sociedade total não garante o pertencimento à parte sancionadora da sociedade. Nem tampouco o mero interesse pela existência de algum sistema de demandas socialmente sancionadas garante um interesse pelo particular sistema de demandas socialmente sancionadas ao qual alguém se acha sujeito. Mas a não ser que se cumpra pelo menos uma destas condições não garantidas, e talvez ambas, não parece que cumprimento de uma demanda socialmente sancionada se aproxime ao que deveria considerar-se o cumprimento de uma obrigação moral. Ou seja, se sou completamente alheio à parte sancionadora da sociedade, e se nenhum de meus interesses se vê salvaguardado pelo sistema de demandas ao qual estou sujeito, então, ao cumprir uma demanda que me é feita, posso, em algum sentido, estar fazendo o que sou obrigado a fazer; mas dificilmente o que estou *moralmente* obrigado a fazer. Não é estranho, então, que a pergunta "Qual é o interesse do indivíduo pela moralidade?" não seja respondida mencionando o interesse geral pela existência de um sistema de demandas socialmente sancionadas. A resposta agora dificilmente parece tocar a questão.

Suponhamos, então, que consideremos a ideia de uma sociedade na qual todos seus membros têm *algum* interesse, não meramente na existência de um sistema de demandas socialmente sancionado, mas pelo sistema de demandas real que prevalece naquela sociedade. Parece que podemos assegurar esse interesse inclusive a quem carece de poder e aos servos, estipulando que o sistema inclua não somente demandas feitas a estes em interesses de seus senhores, mas também demandas feitas aos senhores em interesses dos primeiros. Poderíamos ser tentados a dizer que ao assegurar-lhes dessa maneira um interesse pelo sistema de demandas, nós lhes asseguramos igualmente algum tipo de lugar ou base na parte sancionadora da sociedade. Certamente, quando o senhor reconhece as obrigações morais de seu servo, estamos pelo menos um passo mais próximos de reconhecer que o servo não está meramente sujeito a demandas de seu senhor, mas pode reconhecer uma obrigação moral para cumpri-las. Inclusive neste caso extremo, então, podemos nos aproximar de uma situação que todo o mundo estaria de acordo em considerar como caracteristicamente moral, a situação na qual há um reconhecimento recíproco de direitos e deveres.

Entretanto, creio que devemos distinguir dois estágios nesta abordagem da situação caracteristicamente moral. O interesse pelas exigências feitas aos demais e o reconhecimento das exigências feitas a si mesmo são coisas relacionadas entre si, embora não idênticas. É uma tautologia, ainda que não uma tautologia fácil de reconhecer, que quem está sujeito a demandas morais

tem algum interesse na moralidade. Pois a demanda feita a um indivíduo deve ser considerada como uma demanda moral somente se ela pertence a um sistema de demandas que inclua demandas feitas aos outros em interesse do primeiro. Seria agradável, como acabo de sugerir, ser capaz de argumentar de forma estrita que esse fato acarreta a conclusão de que o mero pertencimento autoconsciente a uma comunidade moral implica, pelo menos em algum grau, estender a própria sanção ao sistema de demandas até o ponto de reconhecer genuinamente como obrigações pelo menos algumas das reinvindicações que os demais fazem a alguém, inclusive ainda que esse reconhecimento seja só a título provisório e com o mais forte desejo de que o sistema seja diferente. Mas argumentar assim seria fazer um uso equívoco da frase "pertencimento a uma comunidade moral". Nada haveria de contraditório na ideia de que houvesse alguém que reconhecesse seu interesse pelo sistema de demandas morais e que resolvesse simplesmente aproveitar-se dele tanto quanto ele possa, cumprindo suas demandas sobre si mesmo apenas na medida em que seu interesse de maneira calculada o exigir. Poderia ficar livre das exigências do sistema e tirar partido disso se, ao praticar a hipocrisia que semelhante tática necessariamente envolve, atuasse com suficiente astúcia. Mas um fato importante é que a hipocrisia seria necessária. Isso se acha vinculado ao fato ulterior, um fato da natureza humana que pode provavelmente ser explicado de diversas maneiras, de que um egoísmo extremo de tal gênero é raro. Mas se esse fato fosse a norma, não poderia haver nada como um sistema de demandas morais. Não podemos argumentar que seja uma tautologia que *todo aquele* que está sujeito a demandas morais e que reconhece seu interesse pelo sistema de tais demandas deve genuinamente reconhecer, igualmente, obrigações no sistema. Mas podemos argumentar que é uma tautologia que a *generalidade* daqueles que estão sujeitos a demandas morais deve genuinamente reconhecer algumas obrigações no sistema de damandas. Pois se isto não fosse assim, não haveria nada como um sistema de demandas morais nem, por conseguinte, nada como estar sujeito a uma demanda moral.

Esses passos, que vão de uma concepção mínima até uma concepção mais adequada da moralidade (ou seja, até uma concepção que ao menos começa a se encaixar com o que na atualidade vagamente entendemos com essa palavra) podem facilmente encorajar exageros e distorções abstratas na filosofia moral. Por exemplo, a verdade necessária de que os membros de uma comunidade moral em geral reconhecem algumas exigências morais que se lhes fazem pode ser exagerada e desembocar na ideia de uma escolha ou adoção autoconsciente do princípio em que se fundam essas exigências. Então todo o mundo aparece, de maneira grandiosa, mas nada plausível, como um

autolegislador moral. Este é um exagero pelo qual se sentiram atraídos, de formas diferentes, vários filósofos. Também é preciso dizer que esses passos revelam algo genuinamente universal da moralidade: a necessária aceitação da exigência de reciprocidade. E *uma* maneira de equilibrar uma demanda feita a um indivíduo em nome do interesse dos demais com uma demanda feita a estes em nome do interesse do primeiro é através da operação de uma regra ou princípio geral que se aplique igualmente a todos. Contudo, não se segue disso que *todas* as exigências morais tenham o caráter de aplicações de princípios universais válidos para todos os homens, ou que sejam consideradas assim por aqueles que as reconhecem como tendo esse caráter. Não há nenhuma razão por que um sistema de demandas morais característico de uma comunidade deva, ou inclusive possa, encontrar-se em outra distinta. E inclusive dentro de um mesmo sistema de exigências recíprocas a demanda moral pode essencilmente *não* guardar relação alguma com uma situação particular na qual um membro do sistema se encontre *vis-à-vis* com outro qualquer. Eis aqui duas razões pelas quais é enganoso dizer que conduta moral é o que é demandado dos homens enquanto homens. Em alguns casos, poderia essencialmente ser o que uns espartanos demandam de outros espartanos ou o que demandam de um rei seus súditos. O que se demanda universalmente dos membros de uma comunidade moral é algo assim como a virtude abstrata da justiça: um homem não deve insistir em uma exigência particular e recusar reconhecer uma exigência recíproca. Mas desse aspecto formalmente universal da moralidade não se segue nenhuma consequência a propósito da universalidade da aplicação das regras particulares em cuja observância, em situações e sociedades particulares, consiste a justiça.

Devemos ser prudentes, não obstante, para não sair de um exagero com outro exagero. É importante perceber a diversidade dos possíveis sistemas de demandas morais, assim como a diversidade de demandas que podem ser feitas dentro de qualquer sistema. Mas é importante também reconhecer que certos interesses humanos são tão fundamentais e tão gerais que eles devem ser reconhecidos universalmente de alguma forma e em algum grau em qualquer comunidade moral concebível. De alguns interesses poder-se-ia dizer: nenhum sistema poderia apenas suscitar naqueles que estão sujeitos a suas demandas um interesse *suficiente* para que essas demandas sejam reconhecidas como obrigações, a não ser que assegure a eles *esse* interesse. Assim, a demanda de socorro a outro ser humano, ou a obrigação de abster-se de infligir dano físico parecem ser traços necessários de quase qualquer sistema de demandas morais. Aqui ao menos temos tipos de comportamento moral que são demandados *aos* homens enquanto homens, porque são demandados

*para* e *pelos* homens enquanto homens. Outro interesse que é fundamental em muitos tipos de relação social e de agrupamento social é o interesse em não ser enganado. Em muitos tipos de agrupamentos sociais nos quais se reclama e nos quais chega a haver um sistema de demanda moral, esse interesse é reconhecido como um direito que qualquer membro do grupo tem em relação com qualquer outro; e talvez a maioria de tais agrupamentos não poderia existir sem esse reconhecimento. Depois, quando se admite inteiramente a possível diversidade de sistemas morais e a possível diversidade de demandas dentro de cada sistema, permanece sendo verdade que o reconhecimento de certas virtudes e obrigações gerais será um traço lógica e humanamente necessário de quase qualquer sistema moral concebível: todos eles incluirão a virtude abstrata da justiça, alguma forma de obrigação de ajuda mútua e de abstenção de ofensa mútua, e de alguma forma ou em algum grau, a virtude da honestidade. Esse cauteloso reconhecimento da necessária aplicabilidade universal de alguns princípios morais relativamente vagos e abstratos é em si mesmo um corretivo da ideia de uma irrestrita liberdade de escolha de tais princípios por parte do indivíduo.

Falei mais acima da necessidade de alcançar algum equilíbrio delicado, e espero que agora esteja clara qual é a sua natureza. São necessárias comprovações constantes para que esse equilíbrio não se perca. Vimos em que sentido é verdade que todo aquele a quem se dirige uma demanda moral deve ter interesse pela moralidade. Mas vimos também que a existência de um sistema de demandas morais (pelo menos tal como agora nós entendemos este conceito) requer algum grau de disposição geral para reconhecer reclamações feitas sobre alguém inclusive quando não se pode plausivelmente dizer que esse reconhecimento seja em nosso próprio interesse. Não é mais preciso demonstrar a existência de tal disposição do que demonstrar a existência da moralidade em geral. Mas é necessário enfatizá-la a fim de corrigir outro exagero, o exagero que consistiria em apresentar-nos toda moralidade como prudencial.[2] Dizer que essa disposição de reconhecer as reclamações dos demais não necessita ser demonstrada não é dizer que não deva ser explicada. Podemos discutir suas fontes naturais, e os termos em que fazemos isso mudarão o estado de nosso conhecimento psicológico: o apelo ao conceito de simpatia, por exemplo, dificilmente parecerá adequado atualmente. Mas, independentemente de como o expliquemos, não há necessidade de adotar uma atitude afetada e negar totalmente a existência ou a importância fundamental desse reconhecimento das demandas dos outros. Vimos, também, que o fato do

---

2 Ver P. R. Foot, "Moral Beliefs", *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 59, 1958-1959.

reconhecimento de tais demandas pode encher-se até desembocar na imagem do agente moral que se autolegisla; e aqui faríamos bem em rebaixar nossas pretensões de liberdade recordando, ainda que apenas isso, a importância da educação que recebemos e a limitada escolha que exercemos das comunidades morais às quais pertencemos. Finalmente, reconhecemos alguma força na ideia de princípios de demanda e reclamação moral universalmente aplicáveis. Mas, a fim de manter essa ideia dentro dos limites de suas pretensões, devemos insistir de novo na flexibilidade do conceito de grupo social, na diversidade dos grupos e no absurdo que é a ideia de substituir umas por outras, com indiferença, demandas muito específicas pertencentes a grupos diferentes, ou de aplicá-las igualmente a todos os membros de um mesmo grupo.

Existem outros fenômenos morais dos quais a explicação que ofereci faz pouca ou nenhuma menção explícita. À primeira vista, alguns deles poderiam inclusive dar a impressão de excluí-la. Não existe uma coisa como a crítica moral, que se exerce dentro de uma sociedade, das formas morais dessa mesma sociedade? Não podem ser tema de avaliação moral relativa os diferentes sistemas de demandas socialmente sancionadas, os sistemas em que admitem ter obrigações aqueles que se acham sujeitos a suas demandas? Não podem existir situações nas quais os homens possam ou devam reconhecer as obrigações morais uns dos outros, ainda que não haja nenhuma sociedade comum da qual sejam membros, nem um conceito de relação "social" que possa ser plausivelmente representado como se aplicando a sua situação? Certamente, qualquer explicação aceitável da moralidade deve permitir uma resposta afirmativa a essas perguntas; e há outras que se sugerem por si só. Contudo, elas não proporcionam razões para recear que a explicação que adotei seja melhor que a inadequação da interpretação mínima da moralidade, fornecendo uma razão para rejeitar completamente essa ideia. Enriquecendo a interpretação mínima com certas aplicações da noção de interesse, assim como do reconhecimento da obrigação, obtivemos o que podia ser reconhecido como um conceito de moralidade social. É necessário apenas revelar o significado de certos elementos *dessa* concepção para deixar espaço para a ideia de crítica moral e de uma moralidade que transcende as formas usuais de relação social. Já observei que, dado que certas necessidades e interesses humanos são tão fundamentais e gerais, encontraremos consequentemente que quase qualquer sistema moral concebível reconhece, em alguma forma e grau, tipos gerais de virtude e obrigação. Ora, é de maneira característica por analogia com, e extensão de, formas reconhecidas desses tipos de virtude e obrigação que o desenvolvimento moral procede e que essas próprias ideias assumem formas mais refinadas e generosas. E a crítica moral mais autoconsciente procede de

maneira característica ao apelar para, e como interpretação de, ideias morais gerais como as de justiça, integridade e humanidade: instituições e sistemas de demanda e reinvindicação existentes são criticados como injustos, desumanos ou corruptos. Podemos dizer que, longe de exluir a ideia de crítica moral, o conceito de moralidade social, como o esbocei, torna plenamente inteligível a natureza e a possibilidade de semelhante crítica. Pois podemos perceber como as sementes da crítica se encontram na própria moralidade, e podemos inclusive esperar, com base nisso, alcançar alguma compreensão das complexas inter-relações entre a mudança social e econômica, os *insights* críticos dos moralistas individuais e o curso real da evolução moral. (Por exemplo, segue-se facilmente de nossos princípios que o *formalismo* moral – ou seja, uma adesão rígida à letra, sem apelar ao espírito, das regras – tenderá a ser uma máxima em uma sociedade estática e isolada, e que a *desorientação* moral tenderá a ser uma máxima quando semelhante moralidade for repentinamente exposta a uma mudança radical.) Assim como a moralidade social contém as sementes da crítica moral, assim também as duas em conjunto contêm as sementes de uma moralidade que transcende as relações sociais usuais. É fácil ver como a tendência de ao menos um tipo de moralidade crítica e autoconsciente é generalizadora e antiprovinciana, assim como é antiformalista. Alguns moralistas sustentariam que um verdadeiro conceito de moralidade emerge somente no limite desse processo de generalização. Esse é um juízo no qual, parece-me, o sentido de realidade se subordina totalmente ao cuidado. Mas sempre que escolhemos dizer que "a verdadeira moralidade" emerge, não tenho nenhuma dúvida de que nossa compreensão do conceito de moralidade em geral é mais bem servida pelo tipo de abordagem que esbocei. Não é nenhuma censura afirmar a propósito de uma explicação quando estamos tratando de uma instituição humana em desenvolvimento, que esta pode ser descrita, pelo menos em parte, geneticamente.

Mas agora é o momento de retornar à questão da relação entre as moralidades sociais e aquelas imagens ideais de formas de vida das quais falei no início. Tudo o que eu disse explicitamente até o momento sobre isso é que a realização de um ideal assim requer a existência de formas de agrupamento ou organização social que, por sua vez, requerem a existência de um sistema socialmente sancionado de demandas feitas a seus membros. Uma vez que observamos que um sistema de demandas socialmente sancionadas não conseguiria ser um sistema de demandas morais a não ser que essas demandas, além de fazerem-se respeitar como tais, fossem também reconhecidas em alguma medida de forma geral como exigências feitas por aqueles que estão sujeitos a elas; e se segue disso que ser membro de uma comunidade moral

não pode consistir meramente em uma questão de conveniência, exceto talvez para aqueles que podem praticar de forma sustentada uma hipocrisia da qual poucos são capazes. Contudo, pode seguir sendo verdade em geral dizer que a possibilidade de perseguir uma forma ideal de vida requer o pertencimento completamente pragmático a uma ou mais comunidades morais; pois é extremamente improvável de fato que possam cumprir-se na prática as condições sociais mínimas de busca de um ideal ético que alguém possa acolher, a menos que seja mediante o pertencimento a tais comunidades. Mas, naturalmente, as relações entre essas duas coisas são muito mais intrincadas e variadas do que essa formulação por si mesma sugere. As possibilidades de colisão, absorção e interação são muitas. O modo como expressei a questão talvez torne muito óbvia a possibilidade de colisão; e essa possibilidade é digna de ser sublinhada. Vale a pena salientar que o que alguém reconhece ou reconhece parcialmente como obrigação pode entrar em conflito não só, *grosso modo*, com o próprio interesse e, falando de maneira mais suave, com a própria inclinação, mas também com a aspiração ideal, com a visão que captura nossa imaginação ética. Por outro lado, pode ser que uma imagem da vida ideal seja precisamente aquela na qual predominem os interesses pela moralidade, na qual seja dado um valor ideal e prioritário. A quem se encontre temporária ou permanentemente dominado por semelhante imagem a "consciência do dever fielmente cumprido" parecerá como um estado de satisfação suprema, e ser moral não só algo importante, mas algo sumamente importante. Por outro lado, a imagem ideal pode não ser aquela na qual o interesse pela moralidade em geral seja dominante, senão antes aquela na qual a ideia dominante opera poderosamente para reforçar algumas, mas talvez não outras, das demandas de um sistema moral. Isso é o que ocorre com a imagem ideal na qual a obediência ao mandamento do amor recíproco aparece como o valor supremo.

Com isso, contudo, se esboça uma imagem demasiado simples. Recordemos a diversidade de comunidades às quais podemos dizer que pertencemos e a diversidade de sistemas de demanda moral que pertencem a elas. Em certa medida, ainda que em uma medida que não devemos exagerar, os sistemas de relações morais nos quais entramos são uma questão de escolha – ou ao menos uma questão na qual há alternativas possíveis; e diferentes sistemas de demanda moral são de diversos modos bem ou mal adaptados a diferentes imagens ideais de vida. A imagem ideal, aliás, pode exigir pertencimento não meramente a comunidades nas quais certos interesses são salvaguardados por meio de um sistema de relações, mas por um pertencimento a uma comunidade ou a um sistema de relações no qual o sistema de demandas reflete de maneira positiva a natureza do ideal. Para um

exemplo grosseiro disso podemos pensar de novo na moralidade de uma casta militar em conexão com o ideal de honra pessoal. Em geral, em uma sociedade tão complexa como a nossa, é óbvio que existem diferentes entornos morais, diferentes subcomunidades dentro da comunidade, diferentes sistemas de relações morais, que de fato se entrecruzam e solapam uns aos outros, mas que oferecem algumas possibilidades de escolha, algumas possibilidades de ajuste entre a demanda moral e a aspiração individual. Mas aqui também, pelo menos em nosso tempo e lugar, são os limites da relevância direta de cada coisa em relação às demais o que deve finalmente ser sublinado. Dentro de uma única sociedade política humana pode-se achar de fato diferentes, talvez consideravelmente diferentes, entornos morais, agrupamentos sociais nos quais diferentes sistemas de demanda moral são reconhecidos. Mas se um agrupamento deve formar parte da sociedade mais ampla, também seus membros devem estar sujeitos a um sistema mais amplo de demanda recíproca, a uma moralidade comum mais ampla; e o significado relativo da moralidade comum mais ampla crescerá à medida que os subgrupos da sociedade vão se entrelaçando estreitamente, à medida que cada indivíduo é membro de uma pluralidade de subgrupos e à medida que a sociedade deixe de estar rigidamente estratificada e permita um acesso relativamente livre a, e o abandono de, seus subgrupos. Em uma sociedade política que combine dessa forma uma ampla variedade de agrupamentos sociais com complexos vínculos e liberdade de movimento entre eles, a dissociação entre o ideal idiossincrático e a demanda moral comum tenderá sem dúvida a seu máximo. Por outro lado, uma imagem ideal de homem *pode* tender, de fato ou na imaginação, a demandar o *status* de uma moralidade comum compreensiva. Assim, os sonhadores de Coleridge e Tolstói podem jogar com a ideia de comunidades ideais fechadas em si mesmas nas quais o sistema de demandas morais responde exatamente, ou tão exatamente quanto possível, a uma imagem ideal de vida mantida em comum por todos os seus membros. Semelhantes fantasias são fadadas a parecer a muitos como pouco sólidas e fúteis; pois o preço de preservar a pureza de tais comunidades é o da separação do mundo em geral. Em termos mais sérios, pode haver alguma tentativa de fazer com que o clima moral de um Estado nacional existente como um todo reflita alguma imagem ideal de solidariedade humana, de devoção religiosa ou de honra militar. Em vista da natural diversidade dos ideais humanos – para mencionar somente isso –, um Estado assim (ou seus membros) estará evidentemente sujeito a pelo menos algumas tensões das quais uma sociedade liberal estará livre.

Para concluir. Falei daquelas imagens ideais de vida com muitas das quais um indivíduo pode simpatizar, e das quais muitas ele deseja ver realizadas

em alguma medida. Falei também daqueles sistemas – embora a palavra seja demasiado forte – de exigências recíprocas reconhecidas que nos fazemos uns aos outros como membros de comunidades humanas, ou como condições das relações humanas, muitas das quais dificilmente poderiam existir ou ter o caráter que têm a não ser pela existência de tais sistemas de exigência recíproca. Disse alguma coisa, ainda que muito pouco, sobre as complexas e variadas relações que podem manter-se entre essas duas coisas, a saber, nossas visões conflitantes dos fins da vida e dos sistemas de demanda moral que tornam possível viver socialmente. Finalmente, lancei um olhar sobre as relações que ambas mantêm com as sociedades políticas nas quais necessariamente vivemos. A gama de fenômenos sobre os quais eu tenho, assim, vagamente dicorrido é, penso, muito mais complexa e multifacetada do que fui capaz de sugerir; mas preocupei-me em sugerir algo de sua complexidade. Fiz alusão também de passagem a algumas complicações para a filosofia moral, principalmente com a intenção de corrigir alguns exageros típicos da teoria contemporânea. Mas as principais implicações que extraí para a filosofia moral e política são, acredito, que se deveria dar mais atenção aos tipos de estrutura social e de relação social, e às complexas inter-relações que mencionei assim como a outras que não mencionei. Por exemplo, é difícil não acreditar que compreenderíamos melhor nossa secular moralidade considerando o papel histórico que a religião desempenhou em relação à moralidade. E também duvido que a natureza da moralidade possa ser propriamente compreendida sem considerar sua relação com a lei. Não é meramente que as esferas da moralidade e da lei se solapem em grande medida, ou que suas demandas frequentemente coincidam. É também que da maneira como a lei funciona para dar coesão aos mais importantes de todos os agrupamentos sociais podemos descobrir um modelo grosseiro da maneira como os sistemas de demanda moral funcionam para dar coesão aos agrupamentos sociais em geral. De maneira similar, na complexidade de nossas atitudes em relação às leis existentes podemos encontrar um modelo da complexidade de nossas atitudes em relação aos sistemas de demanda moral com os quais nos deparamos em nossas relações sociais em geral – ou com os quais outros se deparam, nas suas.

Finalmente, não penso que exista implícito no que eu disse qualquer convite muito claro para o comprometimento moral ou político. Mas talvez se possa fazer aqui uma pergunta e respondê-la em parte. Qual será a atitude de quem sente simpatia em relação à variedade de ideais de vida conflitantes? Parece que se sentirá mais à vontade numa sociedade liberal, numa sociedade na qual existam diferentes entornos morais, mas na qual nenhum ideal trate de monopolizar a moralidade comum e de determinar o seu caráter. Ele não

argumentará a favor de uma sociedade que conceda as melhores oportunidades para que a verdade acerca da vida prevaleça, pois de maneira consistente ele não acreditará que haja algo como a verdade acerca da vida. Nem argumentará em seu favor que ele tem a melhor chance de produzir um reino harmonioso dos fins, pois ele não pensará nos fins como necessariamente capazes de ser harmonizados. Ele simplesmente acolherá a diversidade ética que a sociedade torna possível, e na medida em que valoriza essa diversidade notará que ele é o inimigo natural, embora, talvez, simpatizante, de todos aqueles cuja única visão intensa dos fins da vida os leva a tentar fazer as exigências do ideal coextensivo com as da moralidade social comum.

# Seleção bibliográfica

*Itamar Luís Gelain*
*Organizador*

## A. Livros de Strawson

1952 *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen. [Há tradução para o espanhol: *Introduccion a una teoria de la logica*. Tradução de J. Ameller V. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.]

1959 *Individuals*. London: Methuen. [Tradução para o espanhol: *Individuos*. Tradução de Alfonso G. Suárez e Luis M. V. Villanueva. Madrid: Taurus, 1989.]

1966 *The Bounds of Sense*. London: Methuen. [Tradução para o espanhol: *Los límites del sentido*. Tradução de Carlos T. Luis-André. Madrid: Revista de Occidente, 1975.]

1971 *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen. [Há tradução parcial para o português: *Escritos lógico-linguísticos*. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).]

1974a *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen. [Tradução parcial para o espanhol: *Liberdad y resentimiento*. Tradução de Juan José Acero. Barcelona: Paidós, 1995.]

1974b *Subject and Predicate in Logic and Grammar*. London: Methuen.

1985a *Skepticism and Naturalism:* Some Varieties. London: Methuen, New York: Columbia University Press. [Tradução para o português: *Ceticismo e naturalismo*: algumas variedades. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.]

1985b *Analyse et Métaphysique*. Paris: J. Vrin.

1992 *Analysis and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press. [Tradução para o português: *Análise e metafísica*: uma introdução à filosofia. Tradução de Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.]

1997 *Entity and Identity*. Oxford: Oxford University Press.
2011 *Philosophical Writings*. Oxford: Oxford University Press.

# B. Seleção de artigos de Strawson

1949 Ethical Intuitionism. *Philosophy*, v. 24, p. 23-33. Reprinted in Strawson (2011).
1950a On Referring. *Mind*, v. 59, p. 320-344. Reprinted in Strawson (1971).
1950b Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 24, p. 129-156. Reprinted in Strawson (1971).
1954 Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Mind*, v. 63, p. 70-99. Reprinted in Strawson (1974a).
1956 (with P. Grice), In Defense of a Dogma, *Philosophical Review*, v. 65, p. 141-158. Reprinted in Strawson (2011).
1958 On Justifying Induction. *Philosophical Studies*, v. 9, p. 20-21.
1960 Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, v. 48, p. 1-25. Reprinted in Strawson (1974a).
1963 Carnap's Views on Constructed Systems v. Natural Languages in Analytical Philosophy. In: SCHILPP, P. A. (Ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court. p. 503-518.
1964 Intention and Convention in Speech Acts. *Philosophical Review*, v. 73, p. 439-460. Reprinted in Strawson (1971).
1965 Truth: A Reconsideration of Austin's Views. *Philosophical Quarterly*, v. 15, p. 289-301. Reprinted in Strawson (1971).
1966 Self, Mind and Body. *Common Factor*, v. 4, p. 5-13. Reprinted in Strawson (1974a).
1967 Analysis, Science and Metaphysics. In: RORTY, R. *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press. Reprinted in Strawson (2011. p. 312-330).
1968 Bennett on Kant's Analytic. *Philosophical Review*, v. 77, p. 332-339. Reprinted in Strawson (2011).
1969 Meaning and Truth. *Proceedings of the British Academy*. Reprinted in Strawson (1971. p. 170-189).
1970 Categories. In: WOOD, O. P.; PITCHER, G. (Ed.). *Ryle*: a Collection of Critical Essays. New York: Doubleday. p. 181-211. Reprinted in Strawson (1974a).
1972 The "Direction" of Non-Symmetrical Relations. *Crítica*, v. 6, p. 3-11.
1973 Different Conceptions of Analytical Philosophy. *Tijdschrift voor Filosofie*, v. 35, p. 800-834.
1974 Does Knowledge Have Foundations? *Conocimiento y Creencia*, v. 1, p. 99-110. Reprinted in Strawson (2011).

1975 Semantics, Logic and Ontology. *Neue Hafte für Philosophie*, v. 8, p. 1-13.

1976a Entity and Identity. In: LEWIS H. D. (Ed.). Contemporary British Philosophy Fourth Series. London: Allen and Unwin. p. 21-51. Reprinted in Strawson (1997).

1976b Scruton and Wright on Anti-Realism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 77, p. 15-21. Reprinted in Strawson (2011).

1979 Perception and its Objects. In: MACDONALD, G. F. (Ed.). *Perception and Identity:* Essays Presented to A. J. Ayer. London: Macmillan. p. 41-60. Reprinted in Strawson (2011).

1980 Belief, Reference and Quantification. *Monist*. Reprinted in Strawson (1997, p. 100-122).

1982 "If" and "⊃". In: GRANDY, Richard E.; WAGNER, Richard (Ed.). *Philosophical Grounds of Rationality, Intention, Categories, Ends.* p. 162-178. Reprinted in Strawson (1997).

1985 Causation and Explanation. In: VERMAZEN, Bruce; HINTIKKA, J. (Eds.). *Essays on Davidson*. Oxford: Oxford University Press. Reprinted in Strawson 1992. p. 109-131.

1986 Reference and its Roots In: HAHN, L. E.; SCHILPP, P. A. (Ed.). *The Philosophy of W. V. Quine*. La Salle: Open Court. Reprinted in Strawson (1997, p. 123-141).

1987 Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the "Outside Observer". In: CRAMER, K.; FULDA F.; HORSTMANN, R.-P.; POTHAST, U. (Ed.). *Theorie de Subjektivität*. Frankfurt am Main: Shrkamp. Reprinted in Strawson 1997. p. 252-267.

1988a Kant's New Foundations of Metaphysics. In: HENRICH, Dieter; HORSTMANN, R.-P. (Ed.). *Metaphysik nach Kant*. Stuttgart: Klett-Cotta. Reprinted in Strawson 1997. p. 232-243.

1988b Ma Philosophie: son développement, son thème central et sa nature générale. *Revue de Théologie et de Philosophie*, v. 120, p. 442-444.

1990 Two Conceptions of Philosophy. In: BARRET, R.; GIBSON, R. (Ed.). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell. p. 310-318. Reprinted in Strawson (2011).

1992 The Incoherence of Empiricism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 66, p. 139-143.

1994 The Problem of Realism and the A Priori. In: PARRINI, Paolo (Ed.). *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Reprinted in Strawson (1997, p. 244-251).

1997 Kant on Substance. In: STRAWSON, P. F. *Entity and Identity*. Oxford: Oxford University Press. p. 268-280.

# C. Seleção de livros e artigos sobre Strawson


AYER, A. J. *The Concept of a Person*. In: AYER, A. J. *The Concept of a Person and other essays*. London: Macmillan, 1964. p. 89-131.

BADIOLA, S. La Naturalización de la Estrategia Transcendental desde la Metafísica Descriptiva de P. F. Strawson. *Logos*: Anales del Seminario de Metafísica, v. 37, p. 317-336, 2004.

BENNETT, J. Strawson and Kant. *The Philosophical Review*, v. 77, p. 340-349, 1968.

BENOIST, J.; LAUGIER S. *Langage Ordinaire et Métaphysique*: Strawson. Paris: Vrin, 2005.

BERGMANN, G. Strawson's Ontology. *The Journal of Philosophy*, v. 57, p. 601-622, 1960.

BORIONI, M. La Logica di P. F. Strawson. *La Cultura*, v. 7, p. 373-383, 1969.

BRADLEY, M. C. Mr. Strawson and Skepticism. *Analysis*, v. 20, p. 14-19, 1959-1960.

BROWN, C. *Leibniz and Strawson*: A New Essay in Descriptive Metaphysics. Munich: Philosophia, 1990.

BROWN, C. *Peter Strawson*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2006.

BURTT, E. A. Descriptive Metaphysics. *Mind*, v. 72, p. 18-39, 1963.

CAORSI, Carlos E. (Ed.). *Ensaios sobre Strawson*. Tradução de Itamar Luís Gelain e Jaimir Conte. Ijuí: Editora da Unijuí, 2014.

CARNAP, R. P. F. Strawson on Linguistic Naturalism. In: SCHILPP, P. A. (Ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963. p. 912-920.

CORVI, Roberta. *La Filosofia di P. F. Strawson*. Milano: Vita e Pensiero, 1979.

CORVI, Roberta. La Persona nella Filosofia Analitica: la Prospettiva di Strawson. In: MELCHIORRE, V. (Ed.). *L'idea di Persona*. Milano: Vita e Pensiero, 1996. p. 517-536.

DÖRFLINGER, B. A modificação por Peter F. Strawson do conceito de sujeito de Kant, *Analytica*, v. 6, p. 155-176, 2006.

EMANUELE, P. *Logica e Linguaggio nel Pensiero di Strawson*. Roma: Herder, 1989.

FORD, N. M. P. F. Strawson's Concept of Philosophy. *Salesianum*, v. 34, p. 489-538, 1972.

FÖRSTER, E. Strawson sobre o juízo estético em Kant. *Analytica*, v. 13, p. 13-38, 2009.

GEACH P. T. Mr. Strawson on Symbolic and Traditional Logic. *Mind*, v. 72, p. 125-128, 1963.

GLOCK, H. (Ed.). *Strawson and Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

GONZÁLEZ, W. J. *La teoría de la referencia*: Strawson y la Filosofía Analítica. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986.

GONZÁLEZ, W. J. La primitividad lógica del concepto de persona. *Anales de Filosofia*, v. 1, p. 79-118, 1983.

HACKER, P. Are Transcendental Arguments a Version of Verificationism? *American Philosophical Quarterly*, v. 9, p. 78-85, 1972.

HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. Chicago, Lasalle, Illinois: Open Court, 1998.

HAMPSHIRE, S. N. Mr. Strawson on Necessary Propositions and Entailment-Statements. *Mind*, v. 57, p. 354-357, 1948.

NAISHTAT, F. Identidad y reconocimiento en el legado del giro lingüístico: las miradas de P. Ricoeur y de P. F. Strawson. *Natureza Humana*, v. 10, p. 1-17, 2008.

NAPOLI, Ricardo B. di. Livre-arbítrio e responsabilidade a naturalização da responsabilidade de P. F. Strawson. *Ethic@*, v. 8, p. 73-88, 2009.

NEGRI, Lígia. As descrições definidas em língua natural e a controvérsia Russell/ Strawson. *Dissertatio*, v. 23, p. 63-77, 2006.

PEARS, D. F. Strawson: Individuals. *The Philosophical Quarterly*, v. 11, p. 172-185, 1961.

QUINE, W. V. O. Mr. Strawson on Logical Theory. *Mind*, v. 62, p. 433-451, 1953.

RORTY, R. Strawson's Objectivity Argument. *The Review of Metaphysics*, v. 24, p. 207-244, 1970.

RUSSELL, B. Mr. Strawson on Referring. *Mind*, v. 66, p. 385-389, 1958.

SEN, P. K.; VERMA, R. R. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1995.

SMITH, J. Strawson on Other Minds. In: SMITH, J.; SULLIVAN, P. *Transcendental Philosophy and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 184-208.

STROUD, B. Transcendental Arguments. *The Journal of Philosophy*, v. 65, p. 241-256, 1968.

TECHIO, J. Solipsismo e reconhecimento: metafísica descritiva com rosto humano. *Principia*, v. 12, p. 217-235, 2008.

TUGENDHAT, E. Russell e Strawson. In: TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2006. p. 431-448.

ULIVI, Lucia U. La Metafisica Descritiva di P. F. Strawson: Osservazioni in Margine a Individuals. *Rivista de Filosofia Neoscolastica*, v. XCV, p. 513-544, 2003.

VAN STRAATEN, Z. (Ed.). *Philosophical Subjects:* Essays Presented to P. F. Strawson. Oxford: Clarendon Press, *1980.*

VAN STRAATEN, Z. Sommers on Strawson's and Descartes's Ontology. *Mind*, v. 80, p. 148-149, 1971.

WILLIAMS, B. Mr. Strawson on Individuals. *Philosophy*, v. 36, p. 309-332, 1961.

# Sobre os autores

## Albertinho Luiz Gallina

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP (2003). Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Dentre outros trabalhos, é autor de: "A justificação do conhecimento: duas perspectivas internalistas" (In: GALLINA, A. L.; SARTORI, C. A. (Org.). *Ensaios de epistemologia contemporânea*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2010) e "Sobre a natureza epistêmica da sensação em Descartes" (In: GALLINA, A. L.; SARTORI, C. A.; SCHNEIDER, P. R. (Org.). *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2010).

## Amán Rosales Rodríguez

Professor Catedrático na Universidade de Lodz (Polônia). Também colabora com o Departamento de Literatura Espanhola e Ibero-Americana do Instituto de Filologia Românica da Universidade Adam Mickiewicz de Poznan (Polônia). Publicou, dentre outros, os seguintes trabalhos: *Ciencia, pragmatismo y relativismo: estudios filosóficos* (San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2007) e *Introducción a la filosofía de la tecnología* (Costa Rica: Editorial Tecnológica, 2006).

## Carlos E. Caorsi

Professor de Filosofia na Universidad de la República, Montevidéu, Uruguai. Organizou o volume *Ensayos sobre Strawson* (Montevideo, Universidad de la República/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992. Esse

volume inclui as respostas de Strawson aos ensaios). Publicou, ainda, *Ensayos sobre Davidson* (com respostas de Davidson, 1999). É de sua autoria o livro *De una teoría del lengaje a una teoría de la acción intencional: una introducción a la filosofia de D. Davidson* (2001).

## Cristina de Moraes Nunes

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, com tese sobre a filosofia moral de Strawson. Professora da Faculdade Palotina/ FAPAS. É de sua autoria: "O intelectualismo e os sentimentos morais" (*Revista Litterarius*, v. 11, 2012) e "A interpretação strawsoniana da experiência em Kant" (*Intuitio*, v. 5, 2012).

## Itamar Luís Gelain

Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, com tese sobre a filosofia de Strawson. Professor no Centro Universitário – Católica de Santa Catarina/CATÓLICASC. Traduziu juntamente com Jaimir Conte os *Ensayos sobre Strawson* editados por Carlos Caorsi: *Ensaios sobre Strawson* (Editora da Unijuí, 2014).

## Jaimir Conte

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP (2004). Atualmente é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina e editor associado da revista *Principia*. Traduziu várias obras, dentre elas *Ceticismo e naturalismo*, de P. F. Strawson (Editora da Unisinos, 2007).

## João Paulo Monteiro

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1973), e livre-docente em 1975. Professor do Departamento de Filosofia da USP. Autor de vários livros e artigos, especialmente sobre a filosofia de Hume, dentre os quais *Hume e a epistemologia* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1984); *Novos estudos humeanos* (São Paulo: Discurso Editorial, 2003); *Realidade e cognição* (Lisboa: Imprensa Nacional, 2004).

## Jônadas Techio

Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. É autor, dentre outros, dos seguintes trabalhos: "Solipsismo e reconhecimento: metafísica descritiva com rosto humano" (*Principia*, v. 12, 2008) e "Ceticismo e finitude: notas sobre a filosofia de Stanley Cavell" (In: SILVA FILHO, Waldomiro; SMITH, Plínio Junqueira (Org.). *Consequências do ceticismo*. São Paulo: Alameda, 2012).

## Marco Antonio Franciotti

Doutor em Filosofia pela University of London (1995). Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Publicou, dentre outros, os seguintes trabalhos: "Once More unto the Breach: Strawson's Anti-Sceptical View" (*Principia*, v. 13, 2009) e "Las dos estratégias anti-escepticas de Strawson" (*Revista Latinoamericana de Filosofia*, v. 23, n.1, 1997).

## Márlon Henrique Teixeira

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. É de sua autoria: "Metalinguagens no método de Peter Frederick Strawson" (*Revista Redescrições*, v. 3, 2009); "Conflito e metalinguagens na metafísica descritiva de Peter Frederick Strawson" (*Theoria*, v. 2, 2010).

## Plínio Junqueira Smith

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP (1991). Atualmente é professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e bolsista do CNPq. Também é coordenador do GT Ceticismo da ANPOF. É autor de vários artigos em revistas especializadas nacionais e estrangeiras. Publicou *O ceticismo de Hume* (Loyola, 1995) e organizou *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufkläung* (Dordrecht: Springer, 2012) e, com W. J. Silva Filho, *As consequências do ceticismo* (Alameda Editorial, 2012).

## Robert Calabria

Professor de Filosofia na Universidad de la República, Montevidéu – Uruguai. Publicou, dentre outros, os seguintes ensaios: "Strawson: entre la lógica tradicional y la lógica clásica" (In: CAORSI, C. E. (Ed.). *Ensayos sobre Strawson.* Montevidéu: Universidad de la República/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1992) e "Berkeley y el idealismo: un estudio de su argumento" (Montevidéu: FHCE–CSIC, Udelar, 2013).

## Roberta Corvi

Docente da Università Cattolica del Sacro Cuore – Itália. Autora, dentre outros trabalhos, de: *La filosofia di P. F. Strawson* (Vita e Pensiero, 1979); "La persona nella filosofia analitica: la prospettiva di Strawson" (In: MELCHIORRE, V. (Ed.). *L'idea di persona.* Milano: Vita e Pensiero, 1996); "Filosofia analitica e metafisica descrittiva in P. F. Strawson" (*Culture e Scuola*, n. 80, 1981) e "Attualità di Strawson" (*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 3, 1979).

## Susana Badiola

Professora do Departamento de Filosofia na Angelo State University – EUA. São de sua autoria "La naturalización de la estrategia trascendental desde la metafísica descriptiva de P. F. Strawson" (*Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, v. 37, 2004) e "Notas sobre una verdad evidente en tributo a P. F. Strawson" (*Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, v. 39, 2006). Traduziu para o espanhol *Skepticism and Naturalism* de P. F. Strawson, publicado em 2003.

## Wenceslao J. González

Professor catedrático na Universidade de La Coruña – Espanha. Publicou, dentre outros, os seguintes trabalhos: *La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica*, (Ediciones Universidad de Salamanca y Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986); "P. F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of his Approach in Theory of Knowledge" (In: HAHN, L. E. (Ed.). *The Philosophy of P. F. Strawson.* Chicago: Open Court, 1998 (The Library of Living Philosophers)).

Este livro foi editorado com as fontes Minion Pro, DIN-Light e Serifa BT. Miolo em papel pólen *soft* 80 g; capa em cartão supremo 250 g. Impresso na Gráfica e Editora Copiart em sistema de impressão *offset*.

Nem toda crença mantida ou informação pretendida pode ser verificada ou testada através do testemunho dos nossos olhos e ouvidos; mas algumas podem e devem sê-lo. O ceticismo radical e universal (isto é, filosófico) é na pior das hipóteses sem sentido; na melhor, vazio. Mas uma das coisas que aprendemos com a experiência é que um ceticismo prático e seletivo é sábio, particularmente quando o que está em questão são as asserções de partes interessadas ou de pessoas com opiniões fortemente partidárias ou ideológicas, apesar do seu desinteresse no plano pessoal.

P. F. Strawson, *Análise e metafísica*, 2002.